Ev. Studentengemeinde
der Universität Kiel

f 150

LUKACSDEBATTE

Philosophie und Revolution

Zur Wirkungsgeschichte von

„Geschichte und Klassenbewußtsein"

J. Revai

L. Rudas

A. Deborin

E. Bloch

Rev
1

L U K A C S D E B A T T E

Josef Révai, Rezession von G.Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. 11.Jahrg. Wien 1925, p.227-236
Seite 1 - 10.....

Ladislaus Rudas, Orthodoxer Marxismus? in: Arbeiterliteratur, Wien 1924, Heft 9 p.493-517
Seite 11 - 35.....

Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukacs I, in: Arbeiterliteratur, Wien 1924, Heft 10, p.669-697
Seite 36 - 64 .....

Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukacs II, in: Arbeiterliteratur, Wien 1924, Heft 12 p.1064 - 1089.....
Seite 65 - 90 .....

A. Deborin, Lukacs und seine Kritik des Marxismus, in: Arbeiterliteratur, Wien 1924, Heft 10, p.615-640
Seite 91 - 116.....

Ernst Bloch, Aktualität und Utopie. Zu Lukacs' "Geschichte und Klassenbewußtsein", in: Philosophische Aufsätze, Ffm.1969 p. 598-621
Seite 117 - 140 .....

"Hast Du "Geschichte und Klassenbewußtsein" von Lukacs eigentlich gelesen? Und ist jene "Erledigung" des Buches durch Deborin oder wen sonst auch in deutscher oder einer anderen Sprache als der russischen zugänglich? Sie würde mich aufs höchste interessieren." Walter Benjamin an Scholem 1925 in: W.Benjamin, Briefe, Ffm.1966, Bd.I, p.396

ed. Marxismus-Kollektiv
1969

GH 21,2

Josef Revai, Rezession von "Geschic und Klassenbewußtsein"

Ev. Studentengemeinde
der Universität Kiel
Kluk

Die Frage nach der Rolle der Dialektik im Marxschen System ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Marx und Hegel[1]). Eine einheitliche Auffassung in dieser Frage war im Lager des Marxismus nicht vorhanden. Die neu-marxistische M.-Literatur, stark beeinflußt von der neukantianistischen Richtung in der Philosophie, sah im Marxismus eine Einzelwissenschaft, die sich mit dem kausal-gesetzmäßigen Ablauf der Vorgänge in der Gesellschaft und Geschichte beschäftigt, die also in gar keinem inneren, sachlichen Zusammenhang mit „Weltanschauungsfragen" steht. Diese Auffassung vom Marxismus, als einer „positiven Wissenschaft", war um so mehr möglich, als der Neu-Kantianismus selbst aus der Philosophie, selbst aus dem Kantschen System alle „Weltanschauungsfragen" ausgemerzt, aus der Philosophie eine Einzelwissenschaft gemacht hat. Ein positivistisch gewendeter Kant und ein kantianisch umgedeuteter M. standen zueinander in einem Verhältnis, in dem eine jede Naturwissenschaft zu ihrer positivistischen Erkenntnistheorie steht. Nach einer solchen Auffassung, nach der die Aufgabe der Philosophie bloß in der Untersuchung der transzendentalen Voraussetzungen jeder Erkenntnis bestand, war es selbstverständlich, daß der M.-Interpret im M.schen „Materialismus" eine persönliche Angelegenheit M.s zu sehen gezwungen war, der zwar in der gesellschaftlichen Kampfrolle des Materialismus des XVIII. Jahrhunderts seine historische Erklärung findet, im System selbst jedoch sachlich überhaupt nicht verankert ist. Seien also die Auffassungen über das Verhältnis M.-H. inhaltlich noch so verschieden: ihre gemeinsame Voraussetzung ist die Annahme, der Marxismus sei eine ebensolche Einzelwissenschaft wie jede andere. Dieser Gesichtspunkt war es, aus dem die Frage der Dialektik betrachtet und beantwortet wurde. Von ihm aus sah Eduard Bernstein in der Dialektik, als der H.schen Erbschaft des Marxismus, einen „Fallstrick", eine die empirischen Tatsachen verfälschende, die Wertfreiheit der wissenschaftlichen Urteile zunichtemachende apriorische Begriffskonstruktion. Dies war der Standpunkt, der Max Adler zur Annahme führte, daß die Zerreißung der „mystischen Hülle" der H.schen Dialektik in nichts anderem bestand, als in der Auseinanderhaltung und Unterscheidung der Dialektik als einer wissenschaftlichen Arbeitsmethode von den „realen

1) Die Namen Marx und Hegel sind im folgenden in M. und H. abgekürzt.

Antagonismen" der Geschichte. Und hierauf fußend durfte HEINRICH CUNOW umgekehrt sagen, daß die M.sche Dialektik bloß die Dialektik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses „widerspiegelt".

Auf Grund dieser Einstellung konnte das Wesen der H.schen Dialektik nicht einmal wahrgenommen werden: Denn die Voraussetzung dieser Dialektik bildet die Lehre von einem bestimmten Verhältnis des Seins zum Denken. Wird aber dieses Problem als ein „metaphysisches" von vornherein abgelehnt oder aber so beantwortet, daß es ein Scheinproblem, ein „Mißverständnis von KANT" sei (MAX ADLER folgt hier SCHOPENHAUER), denn auf Grund eines Verhältnisses zwischen Sein und Denken als des zu Erkennendem und des Erkennenden, kann das Problem in dieser Form nicht einmal auftauchen, so muß die Dialektik entweder eine phantastische Konstruktion oder aber ein Rätsel bleiben. Und wird das Problem dennoch behandelt, so müssen gewisse zentrale Probleme der Dialektik von vornherein ausgeschaltet, ihre einzelnen, auseinandergerissenen Elemente zusammenhangslos als rein äußerliche Bestimmungen des Denkens oder eines realen Vorganges behandelt werden. Tatsächlich wurde in der philosophischen Literatur des Sozialismus bei der Behandlung der Dialektik diese ihre zentrale Frage: das spezifische, dialektische Verhältnis des Seins zum Denken, nicht in den Mittelpunkt gestellt und dementsprechend der Unterschied zwischen H.scher und M.scher Dialektik nicht aus diesem Punkte einheitlich entwickelt.

Denn auch die älteren Marxisten, vor allem PLECHANOW und selbst ENGELS, behandelten die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Denken nicht in dialektischem, sondern im Sinne einer naturalistischen Metaphysik. Diese letztere führte dann allerdings zur Ablehnung der durch den Kritizismus durchgeführten Dualität zwischen Sein und Denken, aber diese Art der Einheit hatte mit der H.schen nur den Namen gemein. Betrachtet man die H.sche Dialektik oder den M.schen Materialismus vom Standpunkt einer naturalistischen Metaphysik, so gelangt man einerseits zu rein äußerlicher Beurteilung der H.schen Dialektik als einer „idealistischen" und unterschiebt dem H.schen Begriff des „Geistes" die Bedeutung, die dieses Wort im System der dogmatischen Metaphysik besitzt, und anderseits kommt man zu dem geradezu ungeheuerlichen Resultat, wie z. B. PLECHANOW, als er sogar den „Monismus" HAECKELS, eines philosophischen Dilettanten, in denselben Topf des „Materialismus" warf wie den Marxismus und die M.sche Form der Subjekt-Objekt-Identität auf den Satz HUXLEYS gründete: „daß die Grundlagen der Psychologie in der Physiologie des Nervensystems zu suchen sind".

Bei ENGELS, PLECHANOW und ihren Nachfolgern geht diese H.sche Einbeziehung der Natur in den Bereich der Dialektik Hand in Hand mit völliger Ablehnung des H.schen Naturbegriffs und mit einer bei einem Dialektiker und Historiker geradezu unverständlichen Verherrlichung und Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Auffassung des dialektischen Materialismus als eines mit dem naturalistischen nahe verwandten oder sogar identischen verschloß zwar nicht alle Wege zum Verständnis der H.schen Dialektik und der Kritik derselben durch M.; im Gegenteil, die Hüter der H.schen

Tradition des Marxismus waren meist gerade jene „orthodoxen" Marxisten, die den Marxismus philosophisch mit dem naturalistischen Materialismus verbanden: aber der Versuch, in Anlehnung an die Naturwissenschaften die Natur dialektisch zu machen, führte unvermeidlich zum umgekehrten Resultat. Die Dialektik wurde naturalisiert. Wohl waren die Folgen dieser Umdeutung zunächst rein philosophische und bezüglich der Entstellung des Wesens des Marxismus weniger gefährlich als die Umdeutungsversuche umgekehrter Art. Denn der Versuch, die Natur geschichtlich, d. h. dialektisch zu machen, läßt die geschichtliche Dialektik selbst im allgemeinen unberührt, während der Versuch, die Geschichte in den Bereich der Natur einzubeziehen, die dialektische Struktur der Geschichte selbst entstellen und das theoretische und praktische Verhalten der Menschen zu ihr verändern muß. Es ist also kein Zufall, daß sich die politisch-revolutionäre Orthodoxie des Marxismus zum dogmatischen „bürgerlichen" Materialismus naiv unbekümmert verhalten konnte, während sie im KANTianismus, MACHismus usw. eine unmittelbare politische Gefahr witterte. Es ist kein Zufall, daß die Dialektik als theoretische Waffe doch von jenen Marxisten gehandhabt wurde, bei denen sie in ihrer philosophischen Bedeutung nur entstellt und äußerlich bewußt geworden ist, während diejenigen, die sich über den primitiven Materialismus kritisch erhaben wähnten, nicht nur philosophisch sondern auch in der politischen Theorie die Dialektik fallen lassen mußten. PLECHANOW z. B. hob zwei Bestimmungen der Dialektik als ihre am meisten charakteristischen Züge hervor: 1. die Entwicklung in Widersprüchen, 2. das dialektische Verhältnis zwischen Quantität und Qualität. Diese einzelnen Momente der Dialektik verstand er vorzüglich, aber er glaubte die Selbstbewußtseinslehre H.s, welche die einzelnen Momente der Dialektik zu einem organischen Ganzen verbindet, vernachlässigen und den ganzen Unterschied zwischen M. und H. darin erblicken zu dürfen, daß M. an Stelle des H.schen „Weltgeistes" den Begriff der „Produktionsverhältnisse" gesetzt hat. Er erkannte die Bedeutung der Auffassung H.s von der Wechselwirkung, wonach „die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern als Momente eines Dritten, Höheren" begriffen werden sollen. Allein dieses „Höhere" wurde bei ihm zu einem neuen, vorangehenden Glied der Kausalreihe und infolge dieser Einstellung mußte er dem H.schen Verhältnis zwischen Weltgeist und Geschichte das Kausalverhältnis unterschieben. Infolge dieses Mißverstehens und Unverständnisses gegenüber H. wurde aus dem Marxismus philosophisch ein innerlich zusammenhangloses Nebeneinander der verschiedensten Elemente.

* * *

Das angezeigte Buch von L. ist der erste systematische Versuch, das H.sche im Marxismus, die Dialektik philosophisch bewußt zu machen. Aber nicht nur als solchem kommt ihm große Bedeutung zu, sondern auch wegen der originellen Wendung, die L. der philosophischen Interpretation des Marxismus, der Interpretation der H.-Kritik von M. zu geben versteht. L.s Buch ist an Tiefe, Inhaltsreichtum, Fähigkeit zur Erprobung allgemeiner

scheinbar „rein" philosophischer Sätze an konkreten Einzelproblemen denjenigen Werken weit überlegen, die bisher die philosophischen Grundlagen des Marxismus als Spezialproblem behandelt haben. Aber es ist überdies der erste Versuch historisch-materialistischer Behandlung der Geschichte der Philosophie (besonders im XVIII. und XIX. Jahrhundert) und auch in rein philosophischer Hinsicht die erste bedeutende Durchbrechung der als Nichts-als-Erkenntnistheorie erstarrten Philosophie. Von vornherein muß darauf verzichtet werden, sämtliche in ihm behandelte oder berührte Fragen erschöpfend zu besprechen. L. selbst formuliert einleitend seine Absicht dahin: die Frage der Dialektik von neuem zur Erörterung zu stellen. Ich begnüge mich daher mit der Wiedergabe seiner Gedankengänge im allgemeinen, um daran einige ebenfalls allgemeine kritische Bemerkungen zu knüpfen.

L.s zentrale Fragestellung lautet: kann die Dialektik anders als revolutionär sein? D. h. muß nicht als ihr innerstes Wesen die Einheit von Theorie und Praxis betrachtet werden und ist es kein Widerspruch zu ihren eigenen Voraussetzungen, wenn diese Einheit in ihr nicht durchgeführt wird? Mit diesem Maßstab mißt L. die H.sche Dialektik und zeigt ihre eigenen, inneren Widersprüche auf. Er betrachtet also die FEUERBACH-These M.s: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern", als Wesen und Ausgangspunkt des Marxismus. Und zwar für die „Philosophie" kommt es darauf an. Die Aufgabe, die Welt zu verändern, darf nicht so verstanden werden, wie etwa die Anwendung der Naturwissenschaften, die Technik, eine „Veränderung" der Natur, eine „Herrschaft" über sie bedeutet, sondern in der Theorie selbst, in ihrer Beziehung zu ihrem Gegenstand müssen die praktischen Momente gegeben sein. Denn die Technik, die „Praxis" der Naturwissenschaften setzt gerade ein unveränderliches Gelten der Naturgesetze voraus, während die „Veränderung der Welt" im Sinne von M. die Aufhebung der „auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten" beruhenden „gesellschaftlichen Naturgesetze" zu bedeuten hat. Das Bewußtsein vom Gesetze, die Erkenntnis des Gegenstandes muß also gleichbedeutend sein mit der Veränderung des Gegenstandes. Eine derartige Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis keine unaufhebbare starre Fremdheit besteht, wenn der Gegenstand nicht nur als Objekt sondern ebensosehr als Subjekt gefaßt wird, wenn die Erkenntnis des Gegenstandes demnach eine Selbsterkenntnis des Subjekts, das Selbstbewußtsein des Gegenstandes bedeutet. Alle Bestimmungen der Dialektik: die Aufhebung der Starrheit der Begriffe, die These — Antithese — Synthese usw. bekommen nur dann ihren Sinn, wenn sie verstanden werden als Bestimmungen des Selbsterkenntnisprozesses des Gegenstandes. Dieser kann aber nur als Totalität verändert werden. Denn seine Veränderlichkeit und Veränderbarkeit bedeutet die Aufhebung der Selbständigkeit und der Isolierung seiner einzelnen Momente. Die Dialektik besteht gerade darin, daß sie die Selbständigkeit der einzelnen Momente als Schein enthüllt. Die wahre Wirklichkeit sind nicht die isolierten Tatsachen, sondern die Totalität. Die einzelnen „Tatsachen" können nur in die Totalität aufgelöst und eingefügt verstanden werden. Welches ist aber das Gebiet, wo ein identisches Subjekt

— Objekt auffindbar ist? Diese Frage hat H. noch gar nicht aufgeworfen. Er hat die gesamte Welt von vornherein vom Standpunkt des Selbstbewußtwerdens betrachtet. In der M.-Interpretation von L. wird die Natur, als der Gegenstand, dessen Erkenntnis ihre eigene Selbsterkenntnis bedeuten könnte, von vornherein ausgeschaltet und die Gültigkeit der Dialektik auf die Geschichte, als die Geschichte des Menschen, beschränkt. (Gerade durch diese methodische Trennung der Geschichte von der Natur konnte L. der noch bei allen Marxisten vorherrschenden, noch durchaus anti-geschichtlichen, aufklärerischen Auffassung der Naturwissenschaften entgehen und in diesen selbst ein geschichtliches Produkt erblicken.) M.s großer Fortschritt gegenüber H. besteht darin, daß er das identische Subjekt — Objekt der Geschichte im Proletariat konkret aufgefunden hat. Er hat die Geschichte nicht wie H. als einen prinzipiell vollendeten Prozeß post festum, rein kontemplativ betrachtet, sondern im Kampf des Proletariats um die sozialistische Gesellschaft, in der dialektischen Auffassung der Gegenwart den Punkt gefunden, von dem aus die bisherige Geschichte als Geschichte, als sinnvolles, notwendiges Geschehen überhaupt erfaßt werden kann. Denn „die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet . . ." (Marx.) Der Geschichtsprozeß als Totalität konnte nur erfaßt werden, wenn die Gegenwart die vergangene Geschichte als ihre eigene Vergangenheit zu begreifen imstande war. Die vergangenen Epochen konnten als Geschichte nur vom Standpunkt desjenigen Subjekts begriffen werden, das die Gegenwart, als Gegenstand, verändert. Nur durch Verneinung des H.schen Satzes, wonach die Eule der Minerva nur mit der anbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt und die Philosophie erst dort beginnt, wo eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, konnte M. die Dialektik, die Einheit von Subjekt und Objekt, die Herrschaft des Geistes, als Einheit des Bewußtseins mit seinem Gegenstande, tatsächlich verwirklichen. L. faßt das M.sche Auf-die-Füße-stellen der H.schen Dialektik, als ihre Verwirklichung auf und das Wesen der M.schen H.-Kritik erblickt er im Satze: „. . . der absolute Geist, der die Geschichte macht", kommt nur „nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein. Der Philosoph kommt also post festum . . . Der absolute Geist, als absoluter Geist, macht nur zum Schein die Geschichte." Der Geist ist nur Zuschauer, nicht Schöpfer des Prozesses. Dadurch, daß H. die Geschichte als vollendeten Prozeß nur nachträglich betrachtet, kann er eine wirkliche Einheit von Subjekt und Objekt, vom Denken und Sein nicht erreichen, er ist gezwungen, im Widerspruch mit sich selbst, anstatt „die Idee in der Wirklichkeit", sie außerhalb der Wirklichkeit zu suchen. Die Struktur des Verhältnisses des Weltgeistes zu der wirklichen Geschichte als List der Vernunft muß ihm als ein übergeschichtliches, zeitloses „Gesetz" erscheinen, während sie bei Marx nur die Struktur der Vergangenheit ausdrückt. Die H.sche Begriffsmythologie ist der Ausdruck der Tatsache, daß H. den Gegenstand, die Geschichte auch nur kontemplativ, d. h. äußerlich zu betrachten imstande war. Aus dieser Grundauffassung von L., über die M.sche Dialektik folgt bei ihm nicht nur der Gesichtspunkt, aus dem er die Problemstellungen der klassischen deutschen Philosophie und

ihren Zusammenhang mit dem Marxismus erklärt, sondern auch der ganze inhaltliche Aufbau des Marxschen Systems. Der Marxismus erscheint als die Lösung der Fragen und Widersprüche, um welche die klassische deutsche Philosophie vergeblich gerungen hat. Das Problem Kants: die Erkenntnis des Gegenstandes als die „Erzeugung" des Gegenstandes aufzufassen, mußte scheitern an der kontemplativen Struktur der Erkenntnis, für welche die zu erkennende Welt unaufhebbar eine „Gegebenheit" bleiben mußte, d. h. vom Subjekt aus prinzipiell „unerzeugbar". Das Kantsche Ding-an-sich, an das jede Erkenntnistheorie stoßen mußte, welche die kontemplative Erkenntnis der Welt als die einzige und natürliche ansah, bezeichnet die Schranke der Rationalisierbarkeit, der „Erzeugbarkeit" der Welt der bloßen Faktizität. L. zeigt, wie die Fragestellungen des Kritizismus mit dem Warenfetischismus der kapitalistischen Gesellschaft zusammenhängen, wie die kapitalistische Herrschaft der ökonomischen Gesetze über den Menschen in der Philosophie zur Unbeantwortbarkeit der Frage der Genesis, der „Erzeugung" des Gegenstandes führt. Die warenproduzierende Gesellschaft erzeugt selbst die vom Ganzen isolierten Tatsachen, deren Reflexionszusammenhang, Rationalität, gerade die Irrationalität des Ganzen voraussetzt. Für die klassische Philosophie waren also die Fragen der Genesis und der Totalität der Welt als von vornherein unlösbare Aufgaben aufgegeben. M. konnte auf diese Fragen darum antworten, weil „die dialektische Methode als Methode der Geschichte jener Klasse vorbehalten geblieben ist, die das identische Subjekt — Objekt, . . . von ihrem Lebensgrunde aus in sich selbst zu entdecken befähigt war: dem Proletariate." (S. 164.) Und der Marxismus ist von der „praktisch-kritischen Tätigkeit" des Proletariats nicht zu trennen. Denn ebenso wie es das verdinglichte gesellschaftliche Sein der Bourgeoisie ist, das ihr verdinglichtes Bewußtsein bestimmt und ihr ihrer eigenen Wirklichkeit gegenüber ein rein kontemplatives Verhalten aufherrscht, (sowohl in ihrer Gesellschaftswissenschaft, als auch in der Naturwissenschaft und Philosophie), so ist es ebenfalls das gesellschaftliche Sein des Proletariats, das den Marxismus befähigt, über die bloße Faktizität der Gesellschaft, über die bloße Unmittelbarkeit des Kapitalismus hinauszugehen, den Boden der einzelwissenschaftlichen Forschung der die isolierten Teilgebiete beherrschenden Gesetze zu verlassen, die Gesellschaft in ihrer Geschichtlichkeit, also in ihrer Totalität zu begreifen. Der Marxismus als Klassenbewußtsein des Proletariats, als Einheit von Theorie und Praxis ist die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft und als solche die erste Erkenntnis in der Geschichte, die kein „falsches Bewußtsein", keine bloße Ideologie ist, die den Gegenstand zu „verändern", zu „erzeugen" imstande ist. Darum wendet sich L. scharf gegen die Versuche, den Marxismus zu vereinzelwissenschaftlichen, zu versoziologisieren, darum schreibt er eine so große Bedeutung der marxistischen Erforschung der Urgesellschaft zu. Denn nur im Geiste des Engelsschen Bestrebens, zu zeigen, daß es schon einmal einen Gesellschaftszustand gab, in dem die „gesellschaftlichen Naturgesetze" nicht gegolten haben, kann man sowohl den geschichtlichen Prozeß verfolgen, worin sich diese Gesetze allmählich durchgesetzt und im Kapitalismus ihre absolute Gültigkeit erlangt haben, als auch das „Reich der Frei-

heit" als Aufhebung der Gültigkeit dieser Gesetze begreifen. Der historische Materialismus folgt also aus dem praktischen, auf die Veränderung des Gegenstandes eingestellten Charakter der M.schen Dialektik: es ist kein bloßes heuristisches Prinzip, mit dessen Hilfe die Tatsachen der Geschichte besser bearbeitet, rationalisiert werden können; er ist die Erkenntnis des archimedischen Punktes, der „Anatomie" der bürgerlichen Gesellschaft, von wo aus einerseits ihre Totalität erfaßt und umgewälzt und anderseits die Geschichtlichkeit der Vergangenheit, die zu der Gegenwart führende Stufenartigkeit der vergangenen Epochen, also die Totalität des Geschichtsprozesses begriffen werden kann. Der ökonomische Gesichtspunkt des historischen Materialismus ist kein einzelwissenschaftlicher, sondern folgt notwendig aus der revolutionären, dialektischen Geschichtsphilosophie Marxens, ist ein von der naturwüchsigen Unmittelbarkeit vergangener Epochen zu ihrer Totalität und Geschichtlichkeit vermittelnder Gesichtspunkt.

* * *

Aber die das erstemal konkret durchgeführte marxistische Auffassung L.s, wonach die Dialektik M.s die Wirklichkeit und Wahrheit der H.schen Dialektik bedeutet, reproduziert auf höherer Stufe die Antinomien der H.schen Dialektik von neuem. Die „Kopernikanische Wendung", die M. der Dialektik gegeben hat, besteht nach L. darin, daß er die Dialektik nicht post festum, außerhalb des Prozesses in die Geschichte hineininterpretiert, sondern inmitten derselben, auf Grund der revolutionären Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt erkannt hat. Er hat in den Bereich der revolutionären Dialektik die Zukunft hineinbezogen, nicht als teleologische Zwecksetzung oder naturrechtliches Sollen, sondern als wirkende Wirklichkeit, die der Gegenwart bestimmend innewohnt. Die bloße Kontemplation der Geschichte gegenüber wurde damit aufgehoben und durch das Klassenbewußtwerden des Proletariats, als Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft, die objektive Möglichkeit der Veränderung des Gegenstandes gegeben.

Die konkrete Auffindung des Proletariats als identisches Subjekt – Objekt der Geschichte, die Feststellung: daß sein Klassenbewußtsein die erste wirkliche Selbsterkenntnis des Objekts darstellt, bedeutet aber auf der anderen Seite, daß die bisherige Geschichte kein identisches Subjekt – Objekt besessen hat. Die Struktur, die durch die „List der Vernunft" ausgedrückt ist und die Transzendenz des Sinnes des Prozesses gegenüber den Absichten und dem Bewußtsein der Menschen bedeutet, drückt ja nichts anderes aus als diese Tatsache. Damit ist aber die struktive Veränderung der auf die Vergangenheit angewendeten Dialektik ausgesprochen. Wenn die Dialektik mit der revolutionären Dialektik restlos identisch wäre, so würde der M.sche Satz, womit er die bürgerliche Geschichtsauffassung charakterisierte: „Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr" — in sein Gegenteil umschlagen: es gibt eine Geschichte, aber es hat keine gegeben. Die Geschichtserkenntnis des Proletariats, die auf Grund seiner revolutionären Dialektik in der Gegenwart erfolgt und möglich ist, besteht in der Erkenntnis der not-

wendig zur Gegenwart führenden Vergangenheit. Der Sinn dieser wird nur auf Grund der Selbstkritik jener offenbar. Für die Vergangenheit selbst bedeutet das aber eine unaufhebbare Transzendenz ihrer Geschichtlichkeit gegenüber ihrem Für-sich-Sein. Diese „Transzendenz" ist keine KANTische, denn als solche würde sie einen unendlichen Progreß voraussetzen, sie ist eine sozusagen dem Prozeß selbst innewohnende. Was ist das aber anderes als der H.sche Weltgeist? Das Subjekt-Korrelat einer sozusagen bloß „objektiven" Dialektik, in der das identische Subjekt — Objekt der Geschichte noch nicht vorhanden ist, in der die Dualität zwischen Denken und Sein noch besteht. Die Setzung der List der Vernunft erfordert notwendigerweise die Setzung eines mit den empirischen Subjekten der Geschichte nicht identischen Subjektes, wobei das Wesen der Struktur seines Verhältnisses zur wirklichen Geschichte dasselbe ist, wie die Struktur des H.schen Verhältnisses zwischen Weltgeist und Geschichte. Damit ändert sich aber auch das Problem der Nachträglichkeit, des Post-festum-Bewußtseins. M. und mit ihm L. werfen H. vor, daß bei ihm das Denken nur nachträglich erscheint, nur Zuschauer des Prozesses ist und, außerhalb der Geschichte, sich ihr gegenüber nur rein kontemplativ verhält. Mir scheint dieser Vorwurf H. gegenüber teilweise ungerecht, denn es wird ihm eine KANTische Bedeutung der Kontemplation unterschoben. Die Kontemplation im KANTschen Sinn würde eine inmitten des Prozesses vor sich gehende bedeuten, wobei die Kontemplation — im Sinne L.s — nur die „Naturgesetzlichkeit" des Prozesses, die Unerkennbarkeit seiner Totalität, seiner Richtung und Notwendigkeit bedeuten würde. Bei H. handelt es sich aber nicht um Kontemplation inmitten eines unbegreifbaren und unbegriffenen Prozesses, sondern um die Kontemplation über einen vollendeten Prozeß, dessen Sinn bereits sichtbar geworden ist. Diesen Gesichtspunkt der so aufgefaßten Nachträglichkeit muß auch der Marxismus beibehalten, er ist sogar die Voraussetzung seiner Geschichtsphilosophie. Das Wesen dieser letzteren ist die Erkenntnis des „Reiches der Notwendigkeit" gegenüber dem „Reiche der Freiheit", wobei die Erkenntnis des zu dem Freiheitsreiche dialektisch hinführenden Notwendigkeitsreiches nur auf Grund seines Beendet-seins, seines Abschlusses durch das Proletariat, durch den Kommunismus, möglich geworden ist. Der Marxismus ist das nachträgliche Bewußtsein einer methodisch bereits als vollendet gedachten Weltperiode.

Dieses spezifische Problem der Vergangenheit, die sich nur kontemplativ begreifen läßt (wobei es sich allerdings um die Kontemplation des Proletariats, des identischen Subjekt — Objekts der Gegenwart, handelt), welche sich einer endgültigen Beseitigung der Ding-an-Sich-Problematik entgegenstemmt, spürt L. selbst. Dem Aufsatz „Der Funktionswechsel des historischen Materialismus" liegt dieses Problem zugrunde. Der „Funktionswechsel", der mit dem Sieg des Proletariats eintritt, bedeutet die Aufhebung des Kampfcharakters des Marxismus, das Hervortreten seiner rein wissenschaftlichen Elemente, sein Zugewendet-sein der Vergangenheit. Und hier wird die Frage der Anwendbarkeit des historischen Materialismus laut. Denn als Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft muß er auf Gesellschaften, in denen der Warenfetischismus noch eine Erscheinung der gesellschaftlichen Oberfläche ist, welche

noch nicht oder noch nicht rein von den „gesellschaftlichen Naturgesetzen" beherrscht waren, viel „vorsichtiger" angewendet werden. Denn „in den vorkapitalistischen Gesellschaften hat es jene Selbständigkeit, jenes Sich-selbst-als-Ziel-Setzen, jene Insichgeschlossenheit und Selbstherrlichkeit, jene Immanenz des wirtschaftlichen Lebens, wie es in der kapitalistischen Gesellschaft erreicht worden ist, noch nicht gegeben". (S. 244.) Es handelt sich also um, die Anwendung der Kategorien der Selbsterkenntnis des Kapitalismus, der Kategorien der vollendeten Vergesellschaftung auf noch nicht vergesellschaftete „Gesellschaften", in denen noch die „Naturbeziehung" vorherrscht. Was bedeutet diese Naturbeziehung? Soviel, daß die Selbständigkeit der einzelnen Teilgebiete der Gesellschaft, im Gegensatz zum fetischistischen Schein dieser Selbständigkeit im Kapitalismus, keine scheinbare, sondern eine „wirkliche", in-sich-begründete ist. Daß also wieder im Gegensatz zum Kapitalismus die Kategorie der Totalität eine den „Naturbeziehungen" äußerliche ist, daß die Auflösung dieser nicht-fetischistischen Dingbeziehungen im Prozeß der Geschichte nicht die wirkliche Erkenntnis ihrer Momentartigkeit bedeutet, sondern ihre Entstellung. Das Werden ist hier nicht die Wahrheit des Seins. Oder genauer: die Wahrheit des Seins als Werden, als Geschichte ist ein ihm selbst äußerliches Moment, die Kategorie der Wirklichkeit (der Totalität, der Geschichte) ist nicht die Vermittlung zur Existenz, sie führt nicht zu ihr, sondern führt von ihr weg. Das bedeutet nicht die Selbstaufhebung der Geschichte, sondern bloß das Wiederauftauchen des Ding-an-Sich-Problems in der Geschichte selbst. Es erscheint in der Gestalt des Widerstreites zwischen der „wahren", originären und für das Subjekt der geschichtlichen Kontemplation „erscheinenden" Wesensart vergangener Epochen. Es handelt sich nicht um „dieselbe" Ding-an-sich-Struktur wie im Kritizismus, sondern um das notwendige Auftauchen einer kontemplativen Dialektik, die also auch bei H. keinen „Rückfall" in den KANTianismus bedeutet hat. Die dialektische Kontemplation kann man bloß formell mit der Kontemplation des Rationalismus gleichsetzen.

L. konnte diese Problematik darum nicht klar erblicken. Denn er sah sich gezwungen, die verschiedenen Totalitätskategorien einander gleichzusetzen, weil er nicht klar genug unterschieden hat zwischen dem identischen Subjekt — Objekt der Gesamtgeschichte und dem bloß der kapitalistischen Gesellschaft. Der Gegenstand als Totalität kann nur begriffen und umgewälzt werden durch ein Subjekt, das ebenfalls eine Totalität ist; und das ist in der kapitalistischen Gesellschaft das sich zur Klasse konstituierende Proletariat. Aber das Proletariat ist nur der Träger des einheitlichen Subjekts der Gesamtgeschichte, aber in seiner Unmittelbarkeit nicht dieses Subjekt selbst. Das identische Subjekt — Objekt der kapitalistischen Gesellschaft ist nicht gleichbedeutend mit dem „bloß" als Korrelat gesetzten, konkret unauffindbaren, einheitlichen Subjekt der Gesamtgeschichte. Das moderne um den Kommunismus kämpfende Proletariat ist kein Subjekt der Antike, der feudalen Gesellschaft. Es begreift diese Epochen als seine eigene Vergangenheit, als Stufen zu ihm selbst, aber es ist nicht ihr Subjekt. Das Proletariat als identisches Subjekt — Objekt einer bestimmten Geschichtsepoche, in der ein solches das erstemal zustande

kam, muß von seinem spezifischen Standpunkt aus, um sich selbst begreifen zu können, ein einheitliches Subjekt der Gesamtgeschichte, das in ihm endlich mit seinem Objekte identisch wurde, in die Vergangenheit projizieren. L. selbst gibt das zu, indem er gegenüber FEUERBACHS mechanischem Humanismus einen dialektischen setzt: durch den in den Mittelpunkt der Geschichte der „nichtseiende Mensch" gestellt wird. Denn der „seiende Mensch" als Mittelpunkt der Geschichte bedeutet bloß die Reproduktion „der Unmenschlichkeit der Klassengesellschaft auf metaphysisch-religiöser Ebene, im Jenseits, in der Ewigkeit". (S. 209.) Wenn der Mensch nicht dialektisch gefaßt wird, „so tritt der verabsolutierte Mensch einfach an die Stelle jener transzendenten Mächte, die er zu erklären, aufzulösen und methodisch zu ersetzen berufen wäre". (S. 204.) Aber wenn zwei dasselbe sagen, so ist es doch nicht dasselbe. Das Proletariat, das durch seine eigene Unmenschlichkeit das Nicht-Sein des Menschen aller Klassengesellschaften begriffen hat, setzt doch irgendwelchen „seienden" Menschen, d. h. irgendwelchen bloß negativ bestimmten Menschen voraus, zu dessen „Natur" das Beherrscht-sein durch gesellschaftliche Naturgesetze nicht gehört, dessen Verwirklichung durch das Proletariat das Ziel des Geschichtsprozesses ist, der also als bloßes Subjekt-Korrelat dem Geschichtsprozeß als ihm transzendent innewohnend zugeordnet werden muß. Der „Mensch", nicht der FEUERBACHsche, sondern der durch das Proletariat zu verwirklichende, ist ebenfalls Begriffsmythologie. Aber eine unvermeidliche Begriffsmythologie. Sie ergibt sich für den Standpunkt des Proletariats notwendig, weil dieses am Wendepunkt zweier Weltepochen steht und demnach sowohl die Zukunft als auch die Vergangenheit erblicken kann. Aber die Zukunft ist noch notwendig leer und die Vergangenheit trägt, gerade als Totalität, eine undurchdringbare Spur von Irrationalität an sich. Beides erzeugt die Begriffsmythologie, den Ausdruck „der Unfähigkeit, in den Gegenstand selbst einzudringen". Aber diese Begriffsmythologie ist schon eine prinzipiell andere, wie die des bürgerlichen Rationalismus. Denn bei ihm handelte es sich um den gedanklichen Ausdruck der Unbegreifbarkeit der eigenen geschichtlichen Wirklichkeit, während jene nur auf Grund der Erkenntnis und Umwälzung derselben entsteht. Die Reproduktion der H.schen Antinomien der Dialektik weist nach vorwärts, nicht nach rückwärts. Die Verwandtschaft zwischen H. und M. ist noch größer, wie in der Einstellung von L.

JOSEF RÉVAI (Wien).

Ladislaus Rudas

Orthodoxer Marxismus?

„Beweise und Syllogismen allein genügen nicht zur Widerlegung des Idealismus. Nicht um theoretische Argumente handelt es sich hier." (N. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus.)

Georg Lukács hat eine Artikelsammlung unter dem Titel „Geschichte und Klassenbewußtsein" veröffentlicht. Die grundlegenden Probleme, die von ihm in diesem Buche behandelt werden, erfordern, daß man dazu Stellung nimmt.

Diese Stellungnahme ist aus verschiedenen Gründen überaus schwierig im Rahmen eines Artikels. Erstens behandelt Lukács die schwierigsten Probleme des Marxismus, und er ist ein Mann, der mit der ganzen Rüstung der modernen Philosophie ans Werk geht. Sowohl diese Tatsache selbst, wie die Vergangenheit des Gen. Lukács erforderte eine gründliche Auseinandersetzung. In der philosophischen Welt Deutschlands genoß Genosse L., lange bevor er Kommunist geworden ist, einen wohlerworbenen Namen als Philosoph, und zwar als Philosoph, der seine eigenen Wege geht, selbständig denkt, und nicht nur das nachkaut, was große Denker der Nachwelt hinterließen. Dann wurde Genosse L. Kommunist. Als solcher arbeitete er schon vor der ungarischen proletarischen Revolution illegal für unsere Partei. In und nach der ungarischen Revolution stand er immer auf einem exponierten Posten, keine Minute lang schwankte er, war immer ein erklärter Feind allem Opportunismus. Kann seine philosophische Vergangenheit ein leises Mißtrauen erwecken über seine philosophische Zukunft, so hat er als Kommunist auf den gefährlichsten Posten, sowohl als Volkskommissar wie auch als Soldat an der Front, für die proletarische Revolution gekämpft und sich auch sonst bewährt.

Alles dies sage ich nicht deshalb, als wollte ich über seine wissenschaftliche Leistung mit Argumenten kommen, für oder gegen, die außerhalb des wissenschaftlichen Gebietes liegen. Da aber die Schriften des Genossen L., nach meiner Überzeugung, manches enthalten, das ich als Marxist nicht nur nicht annehme, sondern ganz energisch zurückweise, so muß ich den Quellen nachgehen, woher diese — ganz ausdrücklich — Irrtümer stammen, und die Quelle finde ich in der philosophischen Vergangenheit L.'s. Diese Vergangenheit liegt — nicht geographisch, sondern philosophisch — in Heidelberg, wo er dem Kreise Max Webers, Emil Lasks usw. sehr nahe stand. Max Webers

Soziologie berührt sich aber eng mit Rickert. Jedem Marxisten ist es wieder bekannt, was die Rickertsche Richtung bedeutet. Sie ist eine idealistische, agnostizistische, reaktionäre Philosophie. Und ich behaupte: hat Gen. L. mit seiner sozialen Vergangenheit gründlich gebrochen, so ist das nicht der Fall mit seiner philosophischen Vergangenheit. So manche idealistische, agnostizistische alte Bekannte kann man begrüßen (besser gesagt: mit Befremdung konstatieren) als Elemente in der neuesten Schrift des Gen. L. Gelingt es mir, dies zu zeigen, so wäre es dringend erwünscht, daß Gen. L. seine Ansichten revidiert, mit seinem jetzigen philosophischen Gewissen abrechnet. Es ist dies eine schwere, aber nicht unmögliche Sache.

Der Mann und seine philosophische Herkunft machen also gleicherweise eine Erledigung von kurzer Hand, im Rahmen eines Artikels, schwer. Gerade die Rickertsche Richtung ist eine überaus scharfsinnige, schulgemäße Philosophie. Nicht Dilettanten auf dem Gebiete der Philosophie, sondern mit der ganzen Rüstung der modernen Logik und Erkenntnistheorie wohl bewaffnete Fachmänner stehen uns gegenüber, die sehr tief schürfen. Sehr oft ist es schwierig, auf ihre Schliche zu kommen. Und L. ist außer bei Hegel hauptsächlich bei ihnen in die Schule gegangen.. Und aus dieser Schule, aus seiner Vergangenheit brachte er in seine Gegenwart etwas hinüber, das ich gleich am Anfange zur Sprache bringen will: die philosophische Diebessprache.

Es sind Probleme, die man nur fachgemäß behandeln kann und auch soll. Hauptsächlich ist dies der Fall, wenn man gegen alteingewurzelte bürgerliche Wissenschaften oder wichtige bürgerliche Denker auftritt, wenn man gegen diese eine neue revolutionäre Theorie korrekt-wissenschaftlich darstellen will, um sich nicht von vornherein auf einem Nebengebiet, in Fragen der Terminologie und der schulgemäßen Behandlung Blößen zu geben. Darum sagt Marx: „Wirklich populär können wissenschaftliche Versuche zur Revolutionierung einer Wissenschaft niemals sein". (Neue Zeit 20. 2. 30.) Dies hat Marx bewogen, seine Hauptschriften, in denen er seine neue Gesellschaftstheorie und politische Ökonomie zum erstenmal darstellte, streng fachmännisch, nach allen Regeln der philosophischen und ökonomischen Schulen, zu verfassen. Um von Anderen zu schweigen, verweise ich aus der neuen kommunistischen Literatur nur auf den Gen. Bucharin. Er ist bekanntlich einer der größten Meister der populären, und dabei doch wissenschaftlichen Literatur. Trotzdem wählte er in seiner „Ökonomik der Trans-

formationsperiode" und noch früher in seiner „Pol. Ökonomie des Rentners" eine „fast mathematische Sprache". Manchmal ist es auch überaus schwer, tiefgehende Gedanken sofort populär auszudrücken. Je tiefgehender sie sind, desto schwerer. Die Fachausdrücke erleichtern die Sache ungemein. In einem Fachausdruck sind oft kurz zusammengedrängt ganze Lehrsätze, die ich nicht wiederholen muß, wende ich die betreffenden Fachausdrücke an ihrer Statt an.

Und dennoch: die Terminologie der Philosophie ist zu einer wahren Diebessprache geworden. Zu einer Diebessprache, die gar zu oft seitens der Fachphilosophen einzig und allein zu dem Zwecke verwendet wurde, der uneingeweihten Masse Sand in die Augen zu streuen. Durch die verwickelte, künstlich kompliziert gemachte Sprache wird die Entfremdung der Theorie von den großen Volksmassen vollzogen, Wissenschaft und Praxis werden gerade durch sie vollständig auseinandergerissen — jeder Kommunist hat auch hier die revolutionäre Aufgabe, die Einheit beider a u c h i n d e r F o r m herzustellen, die Massen und die Wissenschaft einander wieder zu nähern. Und dies geschieht nicht nur so, daß ich die Kultur der Massen hebe, diese der Wissenschaft näher bringe (das kann in großem Maßstabe erst nach einer siegreichen proletarischen Revolution geschehen), sondern auch so, daß ich jene, die Wissenschaft, den Massen nähere. Und das geschieht natürlich durch die Vereinfachung, Demokratisierung der Sprache der Wissenschaft. Hier hat Gen. L. eine revolutionäre Pflicht — gelinde gesagt — vernachlässigt, sich nicht vor Augen gehalten.

Wenn ich mich deshalb in diesem Artikel dieser Diebessprache nur dort bediene, wo es unumgänglich notwendig ist, so hoffe ich, daß dies meinen Argumenten dennoch nicht Abbruch tun wird.

Aus dem Ausgeführten ist klar, daß ich mich auf einige wenige von den Fragen, die Gen. L. behandelt, beschränken muß. Ich wählte mir aus dem umfangreichen Buch seine Polemik mit Engels, denn hier begeht er die größten und bezeichnendsten Irrtümer. Auf hier nicht berührte Fragen werde ich nötigenfalls ein andermal zurückkommen.

I. Was ist orthodoxer Marxismus?

Fangen wir dort an, wo Gen. L. selbst anfängt, mit der Frage: was ist orthodoxer Marxismus? Gen. L. will unbeschränkt und im strengen Sinne dieses Wortes als ein solcher gelten. Nicht nur einen eigenen Aufsatz widmet er dieser Frage, sondern fast das ganze

Vorwort, in dem er das Programm seines ganzen Buches gibt, ist ihrer Erörterung gewidmet. L. will alle Konsequenzen dessen ziehen, daß er ein „orthodoxer Marxist" ist, und polemisiert nicht nur gegen rechts, gegen die Opportunisten, gegen Kautsky, Bernstein usw., sondern er sieht sich veranlaßt, den orthodoxen Marxismus sogar gegen Friedrich Engels selbst zu verteidigen, der nach L. Überzeugung dessen Standpunkt in einzelnen Punkten verlassen habe. Er sagt:

„Wenn hier an einigen Stellen gegen einzelne Aussprüche von Engels polemisiert wird, so geschieht dies — wie jeder einsichtsvolle Leser bemerken muß — aus dem Geiste des Gesamtsystems; von der Auffassung ausgehend . . ., daß an diesen einzelnen Punkten der Verfasser sogar gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt."

Jeder wird mit Recht neugierig sein, wo Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus verließ. A priori ist es nicht ausgeschlossen, daß Engels sich hie und da geirrt hat. Manchmal schläft sogar Homer. Jeder wird dankbar sein, wenn man dies zeigt, und in erster Linie wäre es Engels selbst, wäre er noch am Leben, denn er hat immer sehr auf die Reinheit und unverfälschte Integrität der marxistischen Theorie gehalten.

Engels wurde oft beschuldigt, daß er den Marxismus nicht auf gleicher Höhe mit Marx gehalten hat. Viele „Stürmer" (hauptsächlich bürgerliche) erblicken in Engels — den ersten Vulgärmarxisten. Arturo Labriola, der gewesene Syndikalist, der Marxverbesserer, der dann nach dem Weltkriege plötzlich als Arbeitsminister in Giolittis Kabinett auftauchte, und da seine „revolutionäre" Laufbahn beendete, beschuldigte sogar Engels, daß er nicht einmal wußte, was in den nachgelassenen Schriften von Marx enthalten sei. Engels spreche fortwährend davon, es sei noch ein vierter Band „Kapital" da, was aber offenbar nicht wahr ist. Er nennt Engels einen „spirito oscuro" (obskuren Geist), und natürlich dient diese Verunglimpfung dazu, auf einem Umwege, über Engels, Marx selbst zu „korrigieren", aus der „Verflachung" Engels' zu „retten". Und ich erwähne Arturo Labriola gerade deshalb, weil er ebenfalls ein „linker Radikaler" war (im Sinne der Kinderkrankheiten Lenins!), und zweitens seine Verfahrungsweise typisch ist. Unter dem Vorwande, Engels verstand Marx nicht, entstellt man natürlich den Marxismus selbst. Bisher war das ausnahmslos der Fall.

Später sind die „Theorien über den Mehrwert" erschienen, was

der gute Labriola natürlich nicht zur Kenntnis zu nehmen verpflichtet war.

Arturo Labriola war aber nur der Nachfolger von so vielen anderen, die alle einen Gegensatz zwischen Marx und Engels konstruieren wollten.

Die Anklage, Engels hätte den Standpunkt des orthodoxen Marxismus verlassen, hat also ihre Geschichte und einen kleinen Beigeschmack. Dies schließt aber die Möglichkeit des Tatbestandes selbst natürlich noch nicht aus. Sehen wir also zu, wo Engels diesen Standpunkt verlasen hat und wie diesen L. gegen ihn verteidigt.

Die erste Anklage treffen wir auf Seite 15 des L.schen Buches. Dort heißt es:

„(Engels) beschreibt die Begriffsbildung der dialektischen Methode im Gegensatz zur „metaphysischen"; er betont mit großer Schärfe, daß in der Dialektik die Starrheit der Begriffe (und der ihnen entsprechenden Gegenstände) aufgelöst wird; daß die Dialektik ein ständiger Prozeß des fließenden Übergangs aus einer Bestimmung in die andere, ein ununterbrochenes Aufheben der Gegensätze, ihr Ineinanderübergehen ist; daß demzufolge die einseitige und starre Kausalität von der Wechselwirkung abgelöst werden muß. Aber die wesentlichste Wechselwirkung: die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß wird nicht einmal erwähnt; geschweige denn in den — ihr zukommenden — Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt. Jedoch ohne diese Bestimmung hört die dialektische Methode — trotz aller, freilich letzten Endes doch bloß scheinbarer Beibehaltung der „fließenden" Begriffe usw. — auf, eine revolutionäre Methode zu sein."

Eine schwere Anklage gegen einen Engels, der mit Marx zusammen die dialektische Methode gerade zu einer revolutionären Methode entwickelt hat. Und das tat er zu Lebzeiten Marx, wo Marx so oft Gelegenheit gehabt hätte, gegen eventuelle Verfälschungen oder Irrtümer seitens Engels zu protestieren. Was besagt diese Anklage?

Engels soll bei der Darstellung der Dialektik im „Anti-Dühring" eine wesentliche Wechselwirkung: die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß nicht einmal erwähnt haben. Tue man das, noch mehr, rücke man diese Beziehung nicht in den Mittelpunkt der Betrachtung, so höre die dialektische Methode auf, eine revolutionäre Methode zu sein. Und da das Engels getan habe, so hörte er auf, ein revolutionärer Dialektiker zu sein. Daran ändert

nichts, daß Engels im genannten Buch „mit großer Schärfe" die „fließenden" Begriffe beibehalten habe. Diese Beibehaltung sei „bloß scheinbar". Also: Engels war nur ein scheinbarer Dialektiker, er hat aus der revolutionären Methode, die die dialektische Methode vor seiner Behandlung war, eine unrevolutionäre Theorie gemacht.

Das ist eine harte Anklage, und man muß seiner Sache sicher sein, um es zu wagen, gegen einen Engels diese Sprache zu führen. „Letzten Endes" steckt doch hinter diesen Worten die Anklage, Engels habe aus der Dialektik wieder eine Metaphysik gemacht. Habe er doch die „fließenden" Begriffe „nur scheinbar" beibehalten!

Woran wir mit dieser Anklage sind, werden wir später erörtern. Vorerst wollen wir Anklage Nr. 2 in Augenschein nehmen, und zwar deshalb, weil die erste darin wiederholt wird, und von hier aus eine bessere Beleuchtung bekommt.

Auf Seite 17 seines Buches führt L. aus, daß Marx die Dialektik auf die historisch-soziale Wirklichkeit beschränkt hat. Er führt folgendes Marx-Zitat an:

„Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten . . ., daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen ausdrücken." (Z. Kritik der pol. Ök. XLIII.)

Und er fügt folgende Note hinzu:

„Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig. Die Mißverständnisse, die aus der Engelschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels — dem falschen Beispiel Hegels folgend — die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken usw., in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind." (Von mir gesperrt. L. R.)

Und entschuldigend fügt noch Gen. L. hinzu:

„Für eine ausführliche Auseinandersetzung dieser Fragen fehlt hier leider jede Möglichkeit."

Wir aber sagen: das darf nicht sein. Diese wenige Zeilen enthalten — wie wir gleich beweisen werden — eine rein ideali-

stische Umkehrung der Marxschen Dialektik, eine idealistische Erkenntnistheorie, eine Verengung der Dialektik — und das verdiente schon „ausführlicher auseinandergesetzt" zu werden.

Die erste Frage ist natürlich die, ob Marx tatsächlich die Dialektik auf die historisch-soziale Wirklichkeit beschränkt, Engels aber entgegen Marx sie weiter auf die Natur ausgedehnt hat? Schon rein historisch-subjektiv ist das unmöglich!

L. selbst sagt, daß Engels dem „falschen Beispiel Hegels" gefolgt ist. Daraus folgt, daß Marx dieses „falsche Beispiel Hegels" vermieden hat. Ein Denker vom Range Marx tut einen solchen Schritt, nimmt eine solche Korrektur eines Denkers vom Range Hegels nicht unbewußt vor. Hat Marx die Dialektik entgegen Hegel auf die Gesellschaft beschränkt, so mußte er sich dessen vollauf bewußt sein. Dies wäre ein viel zu wichtiger Schritt gewesen, um davon zu schweigen, um das ausdrücklich und unumwunden, klipp und klar nicht zu erklären. Und noch unmöglicher wäre es gewesen, stillschweigend zu dulden, daß sein nächster Freund und Mitarbeiter, Engels, diesen von Marx, gegenüber Hegel, gewonnenenen neuen Standpunkt wieder verlasse und wieder auf den alten, veralteten, überwundenen, von Marx selbst schon verlassenen Hegelschen Standpunkt zurückkehre! Hat doch Engels den „Anti-Dühring" Marx vorgelesen, und er wurde von diesem gutgeheißen! Oder mutet der Gen. L. einem Marx zu, daß er vielleicht aus Freundschaft zu Engels oder weil er die Sache für unwichtig hielt, oder aus welchen Gründen immer — dazu geschwiegen hätte? Das war nicht Marx Gewohnheit, nicht einmal, wenn von unwesentlichen Zügen, noch weniger, wenn von wesentlichen Teilen seiner Theorie die Rede war. Er hätte Engels gewiß zu überzeugen gesucht von der Unrichtigkeit seines Standpunktes. Und Engels war wieder nicht der Mann, sich durch einen Marx nicht überzeugen zu lassen.

Rein historisch betrachtet, kann also Gen. L. schon nicht im Rechte sein. Betrachten wir aber die Sache nicht nur historisch, betrachten wir sie auch — dialektisch.

Um nicht Zitate zu häufen, die beweisen sollen, daß Marx die Dialektik auch in der Natur anerkannte, sehen wir uns nur das Zitat an, daß Gen. L. selbst an obiger Stelle anführt, und aus welchem er folgert, daß Marx die Dialektik auf die Gesellschaft beschränkte. An der in Rede stehenden Stelle führt Marx aus, daß eine historische Gesellschaftsform nur dann andere, vorangegangene zu verstehen im Stande ist, wenn sie sich schon zu kritisieren an-

17

fängt. Bis dahin sieht sie in ihnen nur „Stufen zu sich selbst". Und dann fährt er fort (ich zitiere ungekürzt, nicht wie L. gekürzt):

„Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopfe, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjektes, ausdrücken." (Von mir gesperrt. L. R.)

Wenn etwas klar ist, so dieses Zitat! Wenn etwas klar ist, so das, daß dieses Zitat nicht im entferntesten das besagt, was Gen. L. hinein-, oder aus ihm herausliest: eine Beschränkung der Dialektik auf die historisch-soziale Wirklichkeit!

Erstens ist hier von den historisch-sozialen Wissenschaften nicht im Gegensatz zu den Naturwissenschaften die Rede. Von den Naturwissenschaften wird kein Sterbenswörtlein gesagt, weder hier, noch anderswo.

Zweitens ist hier nicht von den historisch-sozialen Wissenschaften, sondern von ihrem Gange die Rede, d. h. von ihrer Entwicklung. „Bei dem Gange der ökonomischen Kategorien" ist etwas festzuhalten, sagt Marx. Was ist festzuhalten bei dem Gange der ökonomischen Kategorien? Daß sie „Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken". Warum so? Weil „diese bestimmte Gesellschaft", „dieses Subjekt", „die moderne bürgerliche Gesellschaft" gegeben ist, „wie in der Wirklichkeit, so im Kopfe". Also: Es ist eine Gesellschaft, sagen wir, die moderne bürgerliche Gesellschaft „gegeben". Diese Gesellschaft spiegelt sich auch im Kopfe zurück. Die Menschen denken „bürgerlich". Daher drücken ihre Begriffe „Daseinsformen, Existenzbestimmungen" dieser Wirklichkeit, dieser Gesellschaft aus. Wäre eine andere Gesellschaft gegeben, drückten ihre Begriffe (Kategorien) eine andere Wirklichkeit aus. Diese Wirklichkeit nimmt den Kopf so ein, daß die Menschen sogar vergangene Epochen aus der ihnen gegebenen Wirklichkeit, also im gegebenen Falle bürgerlich beurteilen.

Dieses Zitat besagt also einfach, daß die „Kategorien" der historischen sozialen Wissenschaften nicht Verhältnisse des gesellschaftlichen Seins der Menschen überhaupt, sondern nur ein konkret, historisch gegebenes Sein ausdrücken. Das

schließt natürlich nicht aus, daß historisch-soziale Wissenschaften sein können, die etwas vom gesellschaftlichen Sein überhaupt aussprechen. So eine ist z. B. der Marxismus. Der Satz: „Es ist nicht das Bewußtsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt", drückt z. B. eine allgemeine Tatsache des gesellschaftlichen Lebens überhaupt aus. Aber dieser Satz war, als Marx obiges Zitat schrieb, noch nicht einmal formuliert, der Marxismus war im Entstehen begriffen. Marx spricht daher nur von den bis zu seiner Zeit konkret gegebenen historisch-sozialen Wissenschaften und konstatiert, daß sie zwar angeben, allgemeine „Kategorien" zu enthalten, in Wahrheit aber das nicht tun, denn sie drücken nur ihre Wirklichkeit, ihre soziale „Gegebenheit" aus, sogar „oft nur einzelne Seiten" davon und auch vergangene Geschichtsepochen drücken sie nur und sind nur fähig auszudrücken aus dem Standpunkt ihrer Gesellschaft heraus. Dieser ganze Passus ist also nur eine Vorwegnahme des später im Vorwort von „Zur Kritik der pol. Ökon." knapp und präzis, aber abstrakt — allgemein ausgedrückten Satzes: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt". Nur wird hier dieser Gedanke noch nicht abstrakt, sondern konkret, auf die pol. Ökonomie bezogen, formuliert. Mehr steht in dem Zitat nicht (was drin steht, ist gerade genug!), und vollends ist kein Sterbenswörtlein von der Dialektik, oder ihre Beschränkung auf die Gesellschaft die Rede. Wer mehr daraus hervorliest, der irrt sich gewaltig!

Drittens: Ist hier von keiner allgemeinen Methode die Rede, wie das Gen. L. behauptet. Noch einmal: es ist vom Gange der politischen Ökonomie die Rede, von ihrem bis Marx vollendeten Gange, der natürlich mit dem Gang jeder historisch-sozialen Wissenschaft identisch ist. Solche historisch-soziale Wissenschaft war außer der politischen Ökonomie z. B. die Geschichte, besonders die Religionsgeschichte. Und dort konstatiert Marx an derselben Stelle dieselbe Erscheinung: Sie spiegelte ebenso die gegebene Gesellschaft zurück wie die pol. Ökonomie. Ihr Gang war derselbe wie der Gang der pol. Ökonomie: Das Christentum konnte die Vergangenheit nur vom Standpunkt der Gegenwart beurteilen, es wurde erst objektiver, als im Protestantismus usw. schon die Kritik der Gegenwart eingesetzt hat. Es ist also hier vom reellen

historischen Gang der Wissenschaften die Rede, und nicht von der Methode der historisch-sozialen Wissenschaften — im Gegensatz zu den Naturwissenschaften.

Ich gebe zu, daß diese Eigentümlichkeit, die hier Marx bespricht, nur den sozialen Wissenschaften eigen war und die Naturwissenschaften sich anders entwickelt haben. (Obzwar L. an einigen Stellen seines Werkes gerade das Gegenteil behauptet. Er behauptet nämlich, daß die Naturwissenschaften ebenfalls nur das Produkt der „Verdinglichung" der kapitalistischen Gesellschaft sind. Er widerspricht sich also.) Wenn diese Differenz auch besteht — was hat dies mit der Beschränkung der Dialektik auf die Gesellschaft zu tun? Ich kann das nicht einsehen.

Historisch und wörtlich („zitatisch") hat also Gen. L. meines Erachtens nicht recht, vielmehr entschieden unrecht. Trotzdem kann er materiell recht haben. Es kann sein, daß zwar Marx (ebenso wie auch Hegel und Engels) die Dialektik nicht auf die Gesellschaft beschränkt, sondern sie auch in der Natur gültig anerkannt hat — sie aber trotzdem nur in der Gesellschaft Gültigkeit hat. Schauen wir die Sache in diesem Lichte an. Was folgt daraus?

Daraus folgt erstens:

Ist die Dialektik auf die Gesellschaft beschränkt, so existieren zwei Welten, mit zwei gänzlich verschiedenen Gesetzmäßigkeiten: Natur und Gesellschaft. In der Natur verlaufen die Erscheinungen undialektisch, in der Gesellschaft dialektisch.

Schön. Alle großen Philosophen waren zwar Monisten, das beweist aber noch nicht, daß sie recht hatten. Nach L. ist die Welt dualistisch. Vielleicht hat er und nicht seine großen Vorgänger recht. Nehmen wir es wenigstens für den Moment an.

Also: Die Natur ist undialektisch, die Gesellschaft dialektisch.

Dann fragt sich aber zweitens:

Wie kommt die Gesellschaft zur Dialektik, die in der Natur nicht vorhanden war? Sie muß mit der Gesellschaft entstanden sein. (Diese Konsequenz ist nur dann hinfällig, wenn die Gesellschaft selbst nicht entstanden ist, sondern ewig da war. Oder aber, wenn sie früher da war als die Natur. In diesem Falle entsteht aber die andere Frage, wie hörte in der Natur, die später entstand als die Gesellschaft, die Dialektik auf?)

Da ich die Annahme dieser zweiten Möglichkeit dem Gen. L. nicht zumute, so nehme ich mit ihm an, die Dialektik hat nicht

20

aufgehört, sondern sie hat angefangen. In der Natur, die früher da war als die Gesellschaft, war und ist sie nicht da, in der Gesellschaft erscheint sie plötzlich, sie fängt an zu wirken. Wie geht das zu?

Offensichtlich kann die Ursache nur im Menschen liegen. Die Gesellschaft unterscheidet sich doch gerade darin von der Natur, daß sie die Gesellschaft der Menschen ist. Wären keine Menschen, so wäre auch keine Gesellschaft da.

Daß die Ursache der Entstehung der Dialektik der Mensch ist, das sagt L. ausdrücklich. Er zählt in der erwähnten Note folgende „entscheidende Bestimmungen" der Dialektik auf:

1. Wechselwirkung von Subjekt und Objekt. (Die Vernachlässigung dieser Wechselwirkung wirft er sogar Engels vor.)

2. Einheit von Theorie und Praxis.

3. Geschichtliche Veränderungen des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken. (Was diese philosophische Diebessprache bedeutet, ist für uns vollkommen nebensächlich, denn es genügt zu entziffern, daß von einer „Veränderung im Denken" die Rede ist. Denken können nur Menschen. Für unsern Zweck genügt das vollkommen.)

4. „Etc." Dieses „etc." ist leider sehr unangebracht, denn vielleicht gerade hier kämen auch solche „entscheidenden" Merkmale der Dialektik zum Vorschein, die nicht vom Menschen abhängen.

Die unter 1—3 aufgezählten Merkmale beziehen sich aber offenkundig nur auf Menschen. Praxis und Theorie hat nur der Mensch, von Subjekt und Objekt kann nur beim Menschen die Rede sein, ein Denken ist nur beim Menschen vorhanden. Warum in aller Welt gerade diese drei „die entstehenden Bestimmungen der Dialektik" sein sollen, wie das Gen. L. behauptet, und warum nicht auch die „Flüssigkeit" der Begriffe, die Negation der Negation, das Umschlagen der Quantität in Qualität usw. — das weiß ich nicht, ich wage nicht einmal Vermutungen darüber auszusprechen. Für unsern Zweck ist es auch nicht notwendig. Es genügt vollauf, wenn auf Grund des Ausgeführten wir konstatieren können:

Wenn die Dialektik nur in der Gesellschaft gültig ist, so steht sie in engster Beziehung mit den Menschen, und daß dies L. ausdrücklich zugibt.

Daraus folgt aber drittens:

Die Dialektik ist ein Werk der Menschen. Denn die Menschen sind das Neue, das in der Gesellschaft zu der Natur hinzukommt. Das Neue, das in der Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft gegenüber der Natur auftritt, kann also auch nur ein Werk

dieses Neuen, der Menschen sein, sonst fiele sie vom Himmel. Entweder ist also die Dialektik ein Naturgesetz, oder sie ist ein göttliches oder menschliches Gesetz. Also: Die Dialektik ist das Werk der Menschen, die Dialektik ist die Gesetzmäßigkeit der Menschen. Wären keine Menschen, so auch keine Dialektik.

Daraus folgt endlich:

Die Dialektik ist keine objektive, also von den Menschen unabhängige Gesetzmäßigkeit, sondern eine subjektive Gesetzmäßigkeit der Menschen.

Und das nenne ich und nennt man: subjektiven Idealismus.

Und zwar ist der Idealismus, der hier sein Wesen treibt, ein eigenartiger, mit belastenden Umständen beschwerter Idealismus, der hinter Hegel zurückgeht. Hegel nahm an, daß die Natur (und ebenso die Geschichte) nichts anderes ist als die Verwirklichung der absoluten, reinen Idee. Die Dialektik, die bei ihm eine Gesetzmäßigkeit der Idee ist, erstreckt sich gerade deshalb auf alle Wirklichkeit.

Marx und Engels nahmen an, daß die Dialektik ein Naturgesetz ist, und weil die Gesellschaft selber Natur ist, aus der Natur dialektisch entstanden (die andere, aber keine andersartigen Gesetze hat wie die Natur), so erstreckt sich die dialektische Gesetzmäßigkeit ebenfalls auf alle Wirklichkeit, auf die Gesellschaft ebenso wie auf die Natur, nur nimmt sie in der ersten besondere Formen an.

Beide, Marx und Hegel, sind also konsequent: Der eine ein konsequenter Idealist, der andere ein konsequenter Materialist.

L. ist aber, ob Idealist oder Materialist, auf alle Fälle inkonsequent. Also — ein Eklektiker. Denn bei ihm ist die Dialektik — ja was soll man sagen, was ist sie? Sie ist nicht ein Naturgesetz —also kein materielles Weltgesetz. Sie ist aber auch kein Gesetz der Idee — also kein ideelles Weltgesetz. Dennoch eher dieses wie jenes.

Auf Schritt und Tritt lugt nämlich der Idealismus L.'s offen hervor. Wir sahen, was der erste Einwand gegen Engels war. Dieser hätte die wichtigste Wechselwirkung: die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt im Geschichtsprozeß nicht erwähnt. Und doch ist diese der Mittelpunkt der Dialektik.

Ob Engels diese Wechselwirkung erwähnt hat oder nicht, darauf sind nicht viel Worte zu verlieren. Denn es ist klarer als die Sonne, daß Engels, wo er in seinem Anti-Dühring die Dialektik entwickelt,

von dieser als von einem allgemeinen Weltgesetz spricht, diejenigen Merkmale aufzählt, die gleicherweise in Natur und Gesellschaft gelten, in allem Sein und auch im Denken, nicht aber die besonderen Formen, die die Dialektik in der Gesellschaft annimmt. Nur hier ist eine Wechselwirkung des Subjekts und Objekts vorhanden. Und nur bei Behandlung der gesellschaftlichen Dialektik ist von ihr als von einem, zwar sehr wichtigen, aber doch Spezialfall, zu reden. Und man soll nachlesen, wie Engels auf verschiedenen Seiten seines Buches die gesellschaftliche Dialektik dem guten Dühring einpaukt — und man wird sehen, daß Engels diese, für den Marxismus, Binsenwahrheit, daß Objekt und Subjekt im Geschichtsprozeß in Wechselwirkung stehen, zwar nicht in leeren Worten „formuliert", wohl aber durchgeführt, konkret gezeigt hat.

Darauf verlieren wir also kein Wort weiter. Warum ist aber diese Wechselwirkung der Mittelpunkt, die entscheidende Bestimmung der Dialektik im allgemeinen, ohne die die Dialektik aufhört — nach L. — eine revolutionäre Methode zu sein?

Deshalb, weil — nach dem Idealisten L. — die Theorie erst die Revolution möglich macht.

Er sagt:

Theorie und Praxis sind „in Einheit". „Das praktische Wesen der Theorie muß aus ihr (daher aus der Theorie) und ihrer Beziehung zu ihrem Gegenstande entwickelt werden." (Von mir gesperrt. L. R.)

Denn sonst könnte es sein, „daß die Massen von ganz anderen Triebkräften bewegt, ganz anderen Zielen entgegen handeln — und die Theorie für ihre Bewegung einen rein zufälligen Inhalt bedeutet, eine Form, in der sie ihr gesellschaftlich notwendiges oder zufälliges Handeln ins Bewußtsein heben, ohne daß dieser Akt des Bewußtwerdens mit dem Handeln selbst wesentlich und wirklich verknüpft wäre." Seite 14. (Von mir gesperrt. L. R.)

LENIN IN DEUTSCHER SPRACHE

Originalausgabe, veranstaltet von der Lenin-Kommission, Moskau

Demnächst erscheint:

KAMPF UM DIE SOZIALE REVOLUTION

Reden und Aufsätze

Gruppierung des Werkes: I. Die Aufgaben der Sozialdemokraten. - II. Die Organisation der Partei und der Kampf gegen die Opportunisten. — III. Zwei Taktiken in der Revolution 1905. — IV. Der Parlamentarismus und die Taktik der Bolschewiki. — V. Der imperialistische Krieg 1914—1917. — VI. Die Eroberung der Macht. — VII. Die Diktatur des Proletariats. — Die Kommunistische Internationale.

ca. 700 Seiten *Preis ca 7.— M.*

VERLAG FÜR LITERATUR UND POLITIK, WIEN VIII.

Denn nur „eine solche Beziehung des Bewußtseins zur Wirklichkeit macht erst eine Einheit von Praxis und Theorie möglich. Erst wenn das Bewußtsein den entscheidenden Schritt bedeutet, den der Geschichtsprozeß seinem eigenen, sich aus Menschenwillen zusammensetzenden, aber nicht von menschlicher Willkür abhängigen, nicht vom menschlichen Geiste erfundenen Ziele entgegentun muß; wenn die geschichtliche Funktion der Theorie darin besteht, diesen Schritt praktisch möglich zu machen; wenn eine geschichtliche Situation gegeben ist, in der die richtige Erkenntnis der Gesellschaft für eine Klasse zur unmittelbaren Bedingung ihrer Selbstbehauptung im Kampfe wird; wenn für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet, wenn demzufolge für eine solche Erkenntnis diese Klasse zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist, und auf diese Weise die Theorie unmittelbar und adäquat in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft eingreift: wird die Einheit von Theorie und Praxis, die Voraussetzung der revolutionären Funktion der Theorie möglich." (Ebenda. Von mir gesperrt. L. R.)

Man verzeihe dieses lange Zitat. Es mußte herangezogen werden, denn hier zeigt sich Gen. L. nicht nur in seinen versteckten Konsequenzen, sondern unverhüllt als Idealist, ein Idealist, dem die „Theorie" das vertritt, was den Idealisten alten Schlages — die Idee war.

Denn erstens ist sein Ausgangspunkt, so oft er auf den Geschichtsprozeß zu sprechen kommt, immer und fortwährend die Theorie, nie die Praxis. Das praktische Wesen der Theorie muß aus der Theorie, nicht aus der Praxis entwickelt werden. (Beiläufig gesagt: ist das eine contradictio in adjecto, wenn das praktische Wesen der Theorie aus der Theorie nicht durch die Theorie entwickelt werden muß.) Ihre Beziehung zum Gegenstande und nicht das Umgekehrte ist das Entscheidende. (Im zweiten Abschnitte dieses Artikels werden wir sehen, daß Gen. L. die Praxis überhaupt leugnet, indem er nach Muster aller echten Idealisten sie einfach in Theorie, noch mehr, in Denken auflöst.) Diese Theorie ist die Triebfeder der Massen, und nicht „rein zufällige" andere Faktoren. Werden die Massen von „andern Triebkräften bewegt" als von denen der Theorie, „handeln sie andern Zielen entgegen" als denen der Theorie, also sagen wir: werden sie von gesellschaftlichen Gesetzen bewogen, „notwendig oder zufällig" — dann ist die Theorie nicht „wesentlich und wirklich" mit den Massen verknüpft.

Zweitens aber ist das Bewußtsein der entscheidende Schritt, den der Geschichtsprozeß seinem Ziele entgegentut; die geschichtliche Funktion der Theorie besteht darin, den Schritt der Geschichte gegen ihr Ziel „praktisch möglich" zu machen usw. usw.

Umsonst hat also Marx das Bewußtsein der Menschen, also ihre Theorie, als vom gesellschaftlichen Sein abhängig erkannt. Umsonst die Feststellung, daß „die Menschheit sich nur Aufgaben stellt, die... nur entspringen, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind". Umsonst besagt das soviel, daß die Aufgaben der Menschen, also die theoretische Erkenntnis der Erfordernngen des materiellen Gesellschaftsprozesses aus diesen entspringen. Nicht die Theorie macht nach Marx den praktischen Schritt des Geschichtsprozesses, sondern umgekehrt, der materielle Geschichts- und Gesellschaftsprozeß macht die Theorie erst möglich. Wobei eine Wechselwirkung zwischen Praxis und Theorie (und nicht eine nuptische Einheit) besteht, der Ausgangspunkt aber entschieden in der Praxis liegt. Umsonst. L. setzt Marx wieder in den idealistischen Jargon zurück. Und nicht nur Idealismus ist das, sondern auch Mystizismus.

Der „Geschichtsprozeß" ist hier eine „aparte Person" (Marx' Ausdruck gegen die Idealisten Bauer), die „entscheidende Schritte" tut.

Und dieser Idealismus ist zu gleicher Zeit ein Agnostizismus — wie wir sofort sehen werden.

Als Schlußfolgerung dieses ersten Abschnittes stelle ich fest: Wenn Gen. L. behauptet, er polemisiere mit Engels „aus dem Geiste des Gesamtsystems des Marxismus" heraus: so ist das ein gewaltiger Irrtum. Ebenso seine Überzeugung, daß er „gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt". Was er gegen Engels vertritt, das ist ein unkonsequenter Idealismus. Das steckt — wie ich zu zeigen versuchte — hinter der Anklage, Engels habe die Dialektik „auch" auf die Natur ausgedehnt. Und ich glaube nicht, daß nicht „jeder einsichtsvolle Leser" bemerken muß, daß erstens: nicht an „einzelnen Punkten" L. den Marxismus gegen Engels „verteidigt", sondern den ganzen Geist der materialistischen Lehre von Marx in eine idealistische „umstülpt", und zweitens: daß nicht Gen. L., sondern Engels es ist, der „den Geist des Gesamtsystems", den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt. Denn dieser Geist und dieser Standpunkt ist: der konsequente Materialismus, nicht aber ein unkonsequenter Idealismus.

II. Engels und Kant oder Praxis und Industrie „im dialektisch-philosophischen Sinne".

Bisher wurde Engels angeklagt: 1. daß er aus der revolutionären Theorie der Dialektik eine unrevolutionäre Methaphysik gemacht, weil er die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt nicht in den ihr gebührenden Mittelpunkt der Betrachtung gezogen hat; 2. daß er dem falschen Beispiel Hegels folgend, die Dialektik auch auf die Natur ausgedehnt hat, was — nach L. — entgegen Marx geschah.

Ich bemühte mich zu zeigen, daß L. sich irrt, und noch mehr, verirrt — in einen unkonsequenten Idealismus. Jetzt aber werden wir sehen, wie L. selbst „dem falschen Beispiel Hegels" in die Tat folgt, und folgt gerade dort, wo ein Marxist ihm nicht folgen dürfte, auf dem Gebiete des obstrusesten Idealismus und Agnostizismus.

Dieser Agnostizismus kommt in der dritten Anklage gegen Engels zum Vorschein, die sich auf der 145. Seite des L.schen Buches befindet.

Da wird folgende Stelle aus Engels: „L. Feuerbach usw." zitiert (Seite 16):

„Die schlagendste Widerlegung dieser, wie aller anderen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen und obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren „Ding an sich" zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche „Dinge an sich", bis die organische Chemie sie einen nach dem andern darzustellen anfing; damit wurde das „Ding an sich" ein Ding für uns, zum Beispiel der Farbstoff des Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen."

Diese Stelle war von jeher der Stein des Anstoßes für jeden „Marxisten", der eine Neigung hatte — in idealistisch-agnostizistischer Richtung. Darum ist es nicht verwunderlich, daß Gen. L. ebenfalls gegen diese Stelle polemisiert. In Verbindung mit dieser Stelle werden nun gegen Engels drei neue Anklagen erhoben.

1. Engels habe eine „terminologische Ungenauigkeit" begangen, die „bei dem Hegelkenner Engels fast unbegreiflich" ist. Er hat —

man staune! — „an sich" und „für uns" als Gegensätze und nicht als Korrelate gebraucht, wie Hegel.

„ Der Gegensatz des „für uns" oder „an sich" ist vielmehr das „für sich", jene Art des Gesetztseins, wo das Gedachtsein des Gegenstandes zugleich das Bewußtsein des Gegenstandes über sich selbst bedeutet."

Und um Engels wieder in Gegensatz zu Marx zu bringen, stellt Gen. L. fest, daß Marx diese Terminologie richtig benützt hat, im „Elend der Philosophie", Seite 162, wo er sagt: „So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst, in dem Kampf . . . konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst."

Zuerst fällt bei dieser Anklage die pedantische, philologische schulmeisterliche Genauigkeit auf, mit der die „Terminologie" Hegels „richtiggestellt" wird. Aber wäre das nur Pedanterie! Die Sache hat vielmehr tiefere Ursachen, denn es ist der Geist Hegels, noch besser: der Hegels'sche Geist, der hier spricht, der reinste Idealismus. Nicht orthodoxer Marxist, sondern orthodoxer Hegelianer ist Gen. L.

Denn es mag sein und es ist sogar bestimmt, daß bei Hegel „an sich" und „für uns" keine Gegensätze, sondern Korrelate waren, und der Gegensatz bei ihm zu beiden viel mehr das „für sich" war. Bei dem Idealisten Hegel ist das leicht verständlich. L. selbst verrät es uns weshalb? Weil bei Hegel ein Gegenstand „für sich" dann da ist, wenn es gedacht, zugleich sich selbst erkennt. Und da die ganze Welt aus Ideen besteht, auch das Alizarin eine Idee ist, so kann auch das Alizarin diesen „Für-Sich"-Zustand erreichen. Ja, das war konsequent seitens Hegel, dem die Welt aus Ideen bestand. Es wäre aber seitens des Materialisten Engels höchst unkonsequent gewesen, diese idealistische, gerade an der in Rede stehenden Engels-Stelle einfach sinnlose Terminologie beizubehalten. Denn für einen Materialisten gibt es — nach Engels — „Dinge an sich", d. h. eine äußere Welt, die wir teilweise noch nicht kennen, und „Dinge für uns", d. h. jenen Teil der Welt, den wir schon erkannt haben. Und die „Dinge an sich" verwandeln sich fortwährend in „Dinge für uns" im Prozeß der Praxis und Erkenntnis selbst. Und wenn Marx an der zitierten Stelle von „Klasse für sich" spricht, so ist das ganz in Ordnung und gar nicht im Gegensatz dazu, wie Engels diese Terminologie benützt, und gar nicht die Terminologie Hegels oder nur ein schwaches Echo davon. Denn es ist doch klar, daß eine Klasse, wenn sie Klassenbewußtsein hat, sich als Klasse, mit Klasseninteressen, im Gegensatz zu einer ihr feindlichen Klasse

fühlt und sich erkennt, eine Klasse nicht nur „an sich", d. h. objektiv, nach ihren sozial-ökonomischen Merkmalen, sondern auch „für sich", in ihrem eigenen Bewußtsein ist. Denn die Klasse besteht aus mit Bewußtsein begabten Menschen, und dieses Bewußtsein macht es möglich, daß die Klasse ein Bewußtsein auch über sich selbst erlangen kann. Was für einen Sinn hätte es aber bei Dingen, bei dem Farbstoff des Krapps oder dem Alizarin, die Terminologie „für sich" im Gegensatz zu „an sich" anzuwenden? Kann vielleicht das Alizarin auch ein Bewußtsein über sich selbst erlangen, ein „Ding für sich" werden? Bei Hegel: ja! Bei Engels und Marx: nie! Bei L. — scheint es — ebenfalls: ja! Weil er auch ein Idealist ist!

2. Engels hat Kant arg mißverstanden. Nämlich:

„Dann ist es aber ein völliges Verkennen der Erkenntnistheorie Kant's, anzunehmen, als ob das Ding-an-sich-Problem eine Schranke der Möglichkeit der konkreten Erweiterung unserer Erkenntnis bedeuten würde. Im Gegenteil. Kant... nimmt die schrankenlose Erweiterbarkeit dieser (der Newtonschen) Methode an. Seine „Kritik" bezieht sich bloß darauf, daß selbst eine vollendete Erkenntnis sämtlicher Phänomene — eben bloß eine Erkenntnis der Phänomene (im Gegensatz zu den Dingen an sich) wäre; daß selbst die vollendete Kenntnis der Phänomene die struktiven Schranken dieser Erkenntnis — also nach unserer Formulierung die Antinomien der Totalität und Inhalte — niemals überwinden könnte."

Was hier sofort auffällt, das ist, daß L. mit Kant gleicher Meinung ist: die Welt ist objektiv nicht erkennbar. Er kleidet natürlich diese seine Meinung nicht so ein, wie Kant: die „Dinge an sich" sind sogar von den Neukantianern längst zum Fenster hinausgeworfen. L. nennt seinen Agnostizismus — nach Hegel — „Antinomien der Totalität und Inhalte". Am Wesen der Sache ändert das natürlich kein Jota: Benennungen — sagt Lenin — kann man erfinden, so viel man nur will, der Agnostizismus bleibt dennoch Agnostizismus.

Aber abgesehen davon: ist es wieder befremdend, daß Gen. L. annimmt, der „Hegelkenner" Engels hätte Kant nicht gekannt. Daß Kant ein Agnostiker war, das ist — trotzdem Gen. L. es bestreitet — zweifellos: Nach Kant können wir die Welt „an sich" prinzipiell nie erkennen. Natürlich hat Gen. L. recht, daß Kant die vollständige Erkennbarkeit der Welt der Erscheinungen behauptete. Aber eben darum war Kant ein Halbmaterialist.

28

Den Kompromischarakter der Kant'schen Philosophie haben Plechanow und Lenin zweifellos festgestellt. Darüber mehr Worte zu verlieren, ist hier unnütz. Ebenso aber, wie ein Denker vom Range Marx' die Tragweite dessen immer wußte, was er sagte oder tat, so auch ein Denker vom Range Kants. Wenn dieser sagt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu bekommen" — so war das bei ihm keine leere Rede, oder eine Konzession den politischen Gewalten gegenüber (wie dies jetzt einige Kantanbeter behaupten), sondern blutiger Ernst. An einem einzigen Punkte war er kein Agnostiker: in seiner Ethik, in dem Glauben, betreffs der Persönlichkeit, die, gleichzeitig Erscheinung und „Ding an sich" darstellend, ein — um mit Hegel-Lukács zu sprechen — „Ding für sich" war. In allem anderen hob Kant das Wissen prinzipiell auf: Er war Agnostiker.

Und Engels spricht an der zitierten Stelle nur von diesem Agnostizismus. Er sagt: Du, Kant, behauptest — wie alle Agnostiker — die Welt „an sich", die „Dinge an sich" seien nicht erkennbar. Jawohl, sie sind erkennbar, insoweit wir sie machen, unsern Zweck dienlich machen. Er sagt mit etwas anderen Worten, was Marx in der zweiten Feuerbach-These sagt:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage."

Dasselbe sagt Engels. Und Engels spricht kein Sterbenswörtlein davon, daß Kant die konkrete Erweiterung unserer Kenntnisse nicht zugegeben hätte. Das wußte Engels ebenso gut, wie jeder, der in Kant nur hineingeguckt hat. Was aber Engels Kant gegenüber sagen wollte, ist das, daß diese (praktische und theoretische) Erweiterung unserer Erkenntnisse in der Welt der Erscheinungen alles ist und darüber hinaus nichts zu erkennen gibt. D. h.: die Welt der Erscheinungen ist alles, und das „Ding an sich" ist eine reine „Schrulle", wenn wir darunter nicht solche Dinge verstehen, die wir noch nicht kennen, aber erkennen können, sondern Dinge, die wir nicht kennen, aber auch nie erkennen können. Das sagt Engels, und nichts anderes. Und Gen. L.s Einwand wäre im besten Falle eine kleinliche Nörgelei, würde diese Nörgelei nicht die Bestreitung des Agnostizismus Kants, noch mehr, die Verteidigung des Idealismus und die „Korrektur" des Materialismus bedeuten!

3. Also wir erkennen die Dinge in der Praxis, sagt Marx. „Im Experiment und in der Industrie" — erläutert diesen Gedanken Engels. Heiligtumsschändung! — schreit Gen. L.

„Das tiefgehendste Mißverständnis von Engels liegt aber darin, daß er das Verhalten der Industrie und des Experiments für Praxis — in dialektisch-philosophischem Sinne — hält."

Es ist gut, daß Gen. L. die Beschränkung: „In dialektisch-philosophischem Sinne" zu dieser Behauptung hinzufügt, sonst würde man sofort sehen, wie es mit seinem „orthodoxen Marxismus" bestellt ist: Nicht nur alle Marxisten, jeder mit ungestörtem Verstand begabte Mensch, sogar alle Idealisten haben bisher Experiment und Industrie — Praxis genannt. Warum sind sie aber „in dialektisch-philosophischem Sinne" keine Praxis?

Sehr einfach.

Erstens: Weil das Experiment „kontemplativ" ist.

„Gerade das Experiment ist die am reinsten kontemplative Verhaltungsweise. Der Experimentator schafft ein künstliches, abstraktes Milieu, um das ungestörte Sichauswirken der zu beobachtenden Gesetze ungehindert . . . beobachten zu können. Er ist bestrebt, das materielle Substrat seiner Beobachtung . . . auf das rein vernunftgemäß „Erzeugte", auf die „intelligible Materie" der Mathematik zu reduzieren."

Würden wir diesen Einwand bei Nichtmarxisten, bei eingestandenermaßen Idealisten und Agnostikern lesen, so würden wir uns nicht wundern. Deshalb sind sie doch — Agnostiker. Als solche bemühen sie sich, zu beweisen, daß das Experiment eine rein gedankliche Operation ist. Dieser Einwand besagt aber im Grunde genommen nichts mehr, als daß der Experimentator beim Experiment — seinen Verstand benützt! (Er „beobachtet" — sagt Lukács.) Kein Materialist hat das je geleugnet und hätte Ursache das zu leugnen. Ist das Experiment nur deshalb keine Praxis „im dialektisch-philosophischen Sinne", weil man das Auswirken der Gesetze ungehindert darin beobachtet und zu diesem Zwecke — störende Elemente, Nebenerscheinungen, soweit möglich, ausschaltet? Oder weil man sie „auf die ‚intelligible Materie' der Mathematik reduziert" — menschlich einfach ausgedrückt, sie meßbar macht und quantitativ berechnet?

Wo gibt es eine Praxis, in der man nicht beobachtet? Der einfachste Schwarzarbeiter beobachtet die Wirkung dessen, was er tut. Der einfachste Schwarzarbeiter hält — soweit wie möglich — störende Erscheinungen von seiner Arbeit fern, und berechnet die Wirkung seiner Arbeit. Verhält er sich deshalb „am reinsten"

kontemplativ? Vielleicht der idealistisch verklärte Schwarzarbeiter! In der Tat, alle idealistischen Philosophen bemühten sich krankhaft darzutun, daß nicht das Experiment unsere Kenntnisse erweitert, sondern die Ideen, die uns bei dem Experiment leiten, und die — nach ihnen — nicht aus vorhergehenden Experimenten herstammen, sondern vom Himmel herunterfallen, und das Experiment allererst möglich machen. Und dasselbe steckt auch hinter Gen. L.s „dialektisch-philosophischem Sinn". Denn er will es nicht sehen, daß das „künstliche, abstrakte Milieu" des Experiments sofort aufhört, wenn das Experiment geglückt ist und dann angewendet wird zur Herstellung von — sagen wir — Alazarin, was schon in der lebendigen chemischen Produktion, also nicht in einem „künstlichen Milieu" geschieht. Er sieht mit einem Worte die Sachen „von der Praxis isoliert" (wie Marx in der obigen Feuerbach-These sagt), und verdient deshalb auch dieselbe Antwort, die Marx auf diese Verfahrungsweise dort anwendet: eine „rein scholastische Frage".

Zweitens aber ist nicht nur das Experiment, sondern auch die Industrie in „dialektisch-philosophischem Sinne" keine Praxis. Denn:

„Wenn Engels bei der Industrie davon spricht, daß das so ‚Erzeugte unseren Zwecken' dienstbar wird, so scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft . . . für einen Augenblick vergessen zu haben."

Man muß sagen, Gen. L. versteht es, unsere Neugierde aufzustacheln! Jeder glaubte bisher, die Industrie dient den Zwecken menschlicher Bedürfnisbefriedigung, also „unseren Zwecken", wie Engels sagt. Schön, schön. Im „gewöhnlichen Sinne" mag das schon sein, aber nicht im „dialektisch-philosophischem Sinne"! Was ist nun die Industrie in diesem Sine? Ah, etwas ganz anderes. Engels vergißt nämlich:

„Daß es sich in der kapitalistischen Gesellschaft um ‚ein Naturgesetz' handelt, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht."

Gut, daß Gen. L. gewissenhaft — pedantisch alle seine Zitate sorgfältig mit Hinweis versieht, woher sie genommen sind, sonst könnten wir „für einen Augenblick vergessen", daß diese von L. zitierte schöne Feststellung gerade von Engels herstammt. Und Engels selbst sollte seine eigenen Worte vergessen haben? Wo das von Marx hundertmal wiederholt wird? Kurios! Dennoch ist es so:

„Die Industrie — insofern sie ‚Zwecke' setzt — ist im entscheidenden, im dialektisch-geschichtlichen Sinn nur Objekt, nicht Sub-

jekt der gesellschaftlichen Naturgesetze." Marx hat wiederholt und nachdrücklich den Kapitalisten . . . als bloße Charaktermaske bezeichnet. (Jetzt kommt ein Zitat vom „Schatzbildner", Kapital I./555, das hier vollständig nebensächlich ist; und dann fährt Gen. L. fort.)Daß also die „Industrie", d. h. der Kapitalist, als Träger des ökonomischen, technischen usw. Fortschritts, nicht handelt, sondern gehandelt wird, daß seine „Tätigkeit" sich in der richtigen Beobachtung und Kalkulation der objektiven Auswirkung der gesellschaftlichen Naturgesetze erschöpft, ist im Sinne des . . . Marxismus eine Selbstverständlichkeit." (Von mir unterstrichen L. R.)

Also: Engels hat „für den Augenblick" vergessen, daß der Kapitalist, indem er produziert, Profit machen will, nicht aber menschliche Bedürfnisse befriedigen, und dennoch menschliche Bedürfnisse befriedigt. Denn als „Charaktermaske" will er Profit, und nur Profit. Und das soll ein Einwand dagegen sein, daß die Industrie (und nicht der Kapitalist, von dem Engels gar nicht redet) die „Dinge an sich" in „Dinge für uns" umwandelt, wovon Engels an der von L. beanstandeten Stelle spricht!

L. begeht hier einfach mit „dialektisch-philosophischer" Geistesschärfe zwei logische Bocksprünge, und zwar solche, die jeder Anfänger in der Logik vermieden hätte. Er begeht nämlich (um in seiner geliebten Diebessprache zu reden) eine Äquivokation und eine Quidproquo. Die Äquivokation besteht darin, daß er zwei Bedeutungen des „für uns" miteinander verwechselt, trotzdem er gerade über diese „Terminologie" früher Engels belehrt hat. (S. oben.) Engels spricht davon, daß die Industrie, ob kapitalistisch oder nicht — daß sie kapitalistisch ist, ist in diesem Falle vollständig nebensächlich — unbekannte Verfahrungsweisen entdeckt, auf bisher unbekanntem Felde neue Erfahrungen macht, mit einem Worte, unbekannte „Dinge an sich" in „für uns" (also alle Menschen) bekannte Dinge umwandelt. Für alle Menschen — weil die bisher unbekannten Dinge den Proletariern ebenfalls nicht nur deshalb unbekannt bleiben können, weil sie von einer kapitalistischen Industrie hergestellt wurden. Um so weniger, da sie selbst im Produktionsprozeß sehr tätigen Anteil haben. Helfen die Proletarier doch in der Industrie selbst mit, die bisher unbekannten Dinge umzuwandeln. Das ist die erste Bedeutung des „für uns" — jene, in der es von Engels angewendet wird. L. dagegen spricht davon, daß der Kapitalist, als er die Industrie, die unter seiner Leitung steht, in dieser von Engels beschriebenen Weise verfahren läßt, nicht dieses bezweckt,

keine Ziele „für uns" verfolgt, sondern nur Ziel für sich selbst, nur als Charaktermaske handelt, nur Profitmacherei bezweckt, nicht handelt, sondern „gehandelt wird". Das ist ein ganz anderes „für sich", und das mit der ersten Bedeutung zu verwechseln, ist ein arges Mißverständnis. Ebenso arg ist es, den Kapitalisten (von dem Engels nicht spricht) mit der Industrie (wovon Engels spricht) zu verwechseln und zu sagen: „Die Industrie", d. h. „der Kapitalist", tut das oder jenes. „Industrie" — wenn sie auch in Anführungszeichen gesetzt wird und soviel besagen will, als „kapitalistische Industrie" ist nicht identisch mit „Kapitalist". Das ist gerade L.s Quidproquo. In dem Sinne, wie Engels hier von der Industrie spricht, wird eine kommunistische Industrie ebenso verfahren wie eine kapitalistische oder welche immer. Sie wird ewig und immer durch Erfindungen etc. unser Wissen über bisher unbekannte Dinge dadurch erweitern, daß sie diese Dinge macht. Daran ändert kein „dialektisch-philosophischer Sinn", d. h. kein Grübeln. Denn in diesem Sinne ist die Industrie ein ewiger Naturprozeß zwischen Mensch und Natur, in dem der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur vermittelt. (Marx. Kapital. I. 140.)

Die unbewußte Absicht dieses L.'schen Einwandes ist aber in dem Satze enthalten, wo er dem Kapitalisten vorwirft, daß „seine Tätigkeit" sich in der richtigen Beobachtung und Kalkulation der objektiven Auswirkung der gesellschaftlichen Naturgesetze erschöpft. Daß in einer kommunistischen Gesellschaft die gesellschaftlichen Naturgesetze aufhören werden, unentwirrbare Geheimnisse, blinde „Naturgesetze" zu sein, ist wahrscheinlich. Was hat aber der objektive Arbeitsprozeß, von dem Engels spricht, damit zu tun, daß in der kapitalistischen Gesellschaft dem so ist, und der Kapitalist gesellschaftlich sich auf die Beobachtung dieser Gesetze beschränkt? Das Proletariat beobachtet diese Gesetze ebenfalls, nur ist seine Kalkulation besser, da sein Blick nicht verfälscht wird durch den Kapitalisten-Standpunkt. Das hat aber wieder damit nichts zu tun, daß der Kapitalist, insofern er an der Produktion teilnimmt und davon eine Ahnung hat (das ist heute selten der Fall, dann macht es aber anstatt seiner sein Ingenieur), den Produktionsprozeß selbst objektiv richtig zu gestalten bestrebt sein muß. Kein Kapitalist ist so blödsinnig, daß, um Stiefelwichse zu machen, er Verfahrungsweisen anwenden lassen wird, die dazu gänzlich ungeeignet sind, und hier, bei Engels, ist doch fortwährend von der Industrie als von einem objektiven Produktions-

prozeß, Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, nicht aber von seiner kapitalistischen Hülle die Rede.

Natürlich merkt das Gen. L. nicht, weil er, als echter Idealist und Agnostiker, die Praxis überhaupt nur geschichtsphilosophisch verklärt anerkennt, und überall dort „dialektisch-philosophische Schrullen" hat, wo der gewöhnliche Mensch eine einfache Sache sieht. Als Idealisten gefällt dem Gen. L. besonders die nüchterne „Berechnung", Beobachtung, „Kalkulation" nicht. Sie werden aber dem Proletariat in seinem Befreiungskampfe mehr nützen, als alle idealistischen „Schrullen" der Welt, die diesen Kampf nur hindern können!

*

Der Raum verbietet uns einstweilen, auf weitere Irrtümer des Gen. L. einzugehen. Viele, viele sind noch in seinem Buche enthalten.

Das Klassenbewußtsein des Proletariats wird einfach mythologisiert, es wird daraus — nach Art der Rickert-Max Weberschen Schule — ein „Zurechnungsproblem" gemacht, was letzten Endes nichts anderes bedeutet, als die Leugnung jeder exakten Theorie.

Der historische Materialismus wird vollständig verfälscht und mißdeutet. Es wird behauptet, daß er „nur" für die kapitalistische Epoche vollständig gültig ist, weder vor, noch nach dieser. Was sowohl den direkten Aussprüchen von Marx-Engels, wie auch (bezüglich der Vergangenheit) den durch die historische Forschung erschlossenen Tatsachen widerspricht.

Aus der „Fetisch"-Theorie der Waren wird bei Gen. L. unter dem Namen „Verdinglichung" eine jede objektive Wahrheit leugnende Verzerrung gemacht. Die ganze heutige Wissenschaft, auch die Mathematik, die Naturwissenschaften, allem Anschein noch sogar der Marxismus, ist ein Produkt der „Verdinglichung": somit haben wir überhaupt kein Werkzeug in der Hand, um die Objektivität einer Wahrheit zu konstatieren usw., usw.

Vielleicht wird sich noch Gelegenheit finden, auch auf diese Stellen einzugehen. Jetzt müssen wir damit schließen, daß wir feststellen:

Trotz mancher tiefen, geistreichen, von großer Bildung zeugenden, manchmal direkt glänzenden und faszinierenden Stellen seines Buches ist dieses das Buch eines Idealisten, Agnostikers

und Mystikers, nicht aber eines „orthodoxen Marxisten". Es wäre dringend notwendig, daß Gen. L. sich den Spruch einprägt: „Man beurteilt ein Individuum nicht nach dem, was es sich selbst dünkt", und nach einer strengen Selbstkritik — noch einmal gesagt — mit seinem jetzigen philosophischen Gewissen abrechnet (Marx: Z. Kr. d. pol. Ök. Vorwort LVII.), seine philosophische Weltanschauung im materialistischen Sinne gründlich einer Revison unterwirft und sobald als möglich ändert. Denn philosophische Gesinnungen haben, wie das Lenin für immer gezeigt hat, objektive soziale Wurzeln.

Moskau, den 1. Juni 1924.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

Ladislaus Rudas

Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács

„Es verschwinden die Phrasen über das Bewußtsein. Ihre Stelle muß das reelle Wissen einnehmen."
(Marx-Engels.)

In meinem ersten Artikel* habe ich mich ausschließlich mit der Polemik des Genossen Lukács gegen Engels befaßt. Ich tat es nicht nur deshalb, weil diese Polemik ein abgerundetes Ganzes darstellt, sondern auch deshalb, weil sie alle Grundtendenzen der L.'schen Philosophie am wünschenswertesten ins helle Licht rückt. Ich glaube mit Recht sagen zu können, daß meine Zergliederung der L.'schen Polemik gegen Engels gezeigt hat:

1. daß diese Polemik gänzlich verfehlt ist;
2. daß sie auf logischen und marxistischen Irrtümern beruht, die bei einem Philosophen und Marxisten vom Range L.'s geradezu erstaunlich sind;
3. daß alle diese — man kann mit vollem Recht sagen — primitiven Irrtümer nur deshalb möglich sind, weil Genosse L., im vorherein idealistisch-agnostizistisch eingestellt, Marx und Engels nicht vorurteilslos liest; an ihre Lektüre mit einer bürgerlich-philosophisch gefärbten Brille herantritt** und deshalb die einfachsten Dinge der Welt miteinander verwechselt;
4. daß er nicht nur Idealist, sondern ein inkonsequenter Idealist ist.

Diese letztere Schlußfolgerung ist es, worauf ich in diesem zweiten Artikel vor allererst Gewicht legen möchte:

1. Ist es schon an und für sich kein gutes Zeichen, wenn ein Schriftsteller oder Denker ein Eklektiker ist. Denn das zeugt immer davon, daß er entweder der Vertreter einer noch unreifen Klasse oder aber der Vertreter von Zwischenschichten zwischen reifen, entschieden denkenden gesellschaftlichen Klassen ist.

---

* S. Nr. 9 der „Arb.-Literatur".

** Am Ende unseres Artikels werden wir gerade diese Tatsache frappant bestätigt finden!

Ich lege auf diese — keineswegs neue Feststellung deshalb Gewicht, weil ich in meinem letzten Artikel versuchen werde, die soziale Schicht aufzusuchen, deren Denken die L.'sche Philosophie objektiv zurückspiegelt.

2. lege ich aber Gewicht auf diese Feststellung, weil ich schon in diesem Artikel zeigen will, daß L. nicht nur als Idealist im allgemeinen nicht konsequent, ein Eklektiker ist, sondern auch in speziellen aber wichtigen Teilen seiner Theorie Elemente von bürgerlichen Philosophen oder Soziologen übernimmt, aber ohne die Prämissen und immer ohne die Konsequenzen, die bei den bürgerlichen Denkern diese Begriffe oder Theorien verständlich machen, ohne die aber diese Elemente gänzlich unverdaut, wie Fremdkörper den Marxismus direkt verunstalten. Er verquickt den Marxismus mit den dem Marxismus widersprechenden Elementen — eine nicht ungewöhnliche Konsequenz der Inkonsequenz.

Und was am allerschlimmsten, er nimmt gerade die reaktionärsten Seiten gewisser bürgerlichen Philosophen und Soziologen, ohne natürlich reaktionäre Folgerungen daraus ziehen zu wollen. Die Konsequenzen aber, wenn sie auch nicht gezogen sind, gehören mit zu jeder Theorie.

So eine Lehre ist das sogenannte „Zurechnungsproblem" bei Rickert und Max Weber.

1. Das „Zurechnungsproblem" bei den Rickertianern.

Was ist nun das sogenannte Zurechnungsproblem?

Wie aus dem Namen ersichtlich, ist etwas, das unbekannt ist, etwas anderem, das bekannt ist, „zuzurechnen". Der Name stammt aus der Mathematik, wo es die einfachste Sache der Welt bedeutet. Gesetzt, zwei Zahlenreihen x und y sind in einem solchen Verhältnis miteinander, daß einem jedem Werte von x ein Wert von y entspricht. Das ist bekanntlich der Fall, wenn x und y in einer funktionellen Abhängigkeit von einander stehen, so daß, sagen wir,

$$f(x) = y.$$

Sind mir nun verschiedene Werte von x bekannt, wo x nacheinander die Werte 1, 2, 3 annimmt, so sind die Werte von y denen von x zuzurechnen. Diese Aufgabe ist in der Mathematik nicht immer einfach. Schwer oder leicht, geht uns aber hier gar nichts

an, da wir nur den Begriff klarmachen wollten. In jedem Zurechnungsproblem muß daher etwas (x) sein, das bekannt, und etwas (y), das unbekannt ist, und das zu dem ersten „zugerechnet" werden soll. Gleich hier will ich noch etwas hervorheben, was uns in der weiteren Folge sehr wichtig sein wird, da es ein wesentlicher Zug dieses Problems ist, und wir alle Ursache haben, gerade diesen Zug hervorzuheben: Die beiden Größen x und y stehen in der Mathematik natürlich nicht in einem Kausalitätsverhältnis, sondern in einem funktionellen Verhältnis miteinander. Ein Kausalitätsverhältnis hätte in der Mathematik keinen Sinn. Die Ursache der Veränderung des x mag sein, was es will, diese Veränderung zieht die Veränderung des y nach sich, ohne daß man sagen könnte, daß die Ursache der Veränderung von y das x sei. Jedem Werte von x entspricht ein Wert von y — nicht aber jede Veränderung des x verursacht die Veränderung von y. In der Mathematik, wo nichts geschieht, ist dies ganz am Platze. Nun haben aber jene Philosophen und Soziologen, Rickert und Weber, nicht nur diesen Begriff der „Zurechnung" aus der Mathematik in die Philosophie und Soziologie hinübergenommen, sondern sie haben ihn mit allen seinen mathematischen Konsequenzen und gerade mit der Absicht übernommen, die Kausalität aus der Welt der gesellschaftlichen Erscheinungen entweder ganz auszumerzen oder wenigstens auf die zweite (auf eine unbedeutende) Stelle herabzudrücken! Aus dem Kausalitätsverhältnis wird auch in der Geschichte (im besten Falle) ein funktionelles Verhältnis gemacht. Das „Zurechnungsproblem" dient bei ihnen dem Zwecke, die exakte kausale Gesetzmäßigkeit gerade des gesellschaftlichen Geschehens zu leugnen, aus der Geschichte eine Geschichtsphilosophie, d. h. eine Geschichtsmetaphysik zu machen; die Soziologie aus einer Wissenschaft, die die allgemeinen Gesetze des gesellschaftlichen Geschehens enthält, zu einer jede gesetzmäßige Erkenntnis des gesellschaftlichen Geschehens leugnenden „Wissenschaft" herabzudrücken. Und wie von Gott geschenkt, kommt ihnen gerade der mathematische Begriff der „Zurechnung" und gerade die Eigenschaft dieses Begriffes, die in der Mathematik ihre höchst logische Konsequenz ist: die Eigenschaft nämlich, daß Bekanntes und Unbekanntes, die einander zuzurechnen sind, in keiner kausalen Verknüpfung miteinander stehen! Ist doch gerade der Begriff der Kausalität ihnen, die die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Erscheinungen leugnen, ein Dorn im Auge!

38

In der Tat: was ist dieses „Zurechnungsproblem" in der Philosophie Rickerts und bei Max Weber? Wie in der Mathematik, müssen auch hier zwei Größen sein, die einander zuzurechnen sind. Diese beiden Größen sind: die sogenannten „Kulturwerte" (x) und alles andere in der Gesellschaft (y).

So sagt Max Weber:

„Nur bestimmte Seiten der stets unendlichen, mannigfaltigen Einzelerscheinungen: diejenigen, welchen wir eine allgemeine Kulturbedeutung beimessen — sind daher wissenswert, sie allein sind Gegenstand der kausalen Erklärung. Auch diese kausale Erklärung selbst weist dann wiederum die gleiche Erscheinung auf: ein erschöpfender kausaler Regressus von irgendeiner konkreten Erscheinung in ihrer vollen Wirklichkeit aus ist nicht nur praktisch unmöglich, sondern einfach ein Unding. Nur diejenigen Ursachen, welchen die im Einzelfall „wesentlichen" Bestandteile eines Geschehens zuzurechnen sind, greifen wir heraus: die Kausalfrage ist: wo es sich um die Individualität einer Erscheinung handelt, nicht eine Frage, welcher Formel die Erscheinung als Exemplar unterzuordnen, sondern die Frage, welcher individuellen Konstellation sie als Ergebnis zuzurechnen ist: sie ist Zurechnungsfrage." (Wissenschaftslehre S. 178.)

Ich habe zur Illustrierung des „Zurechnungsproblems" mit Absicht nur Max Weber herangezogen und nicht Rickert selbst, oder Simmel, die mit noch größerer Schärfe und Bestimmtheit die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte leugnen. Ich tat dies nicht nur deshalb, weil diese Geschichtstheorien allen Marxisten genügend bekannt, von ihnen wiederholt widerlegt worden sind, sondern weil Genosse L. in erster Reihe die Webersche Fassung vor Augen hat, als er sein Zurechnungsproblem aufstellt. Die Webersche Fassung ist nun natürlich weit entfernt das zu sein, was die Theorie bei Windelband und Rickert war. Dort war sie (wie bekannt) rein agnostizistisch. Die „Kulturwerte" der „Kulturwissenschaften" sollen durch eine eigene Geschichtsphilosophie festgesetzt werden.

Da mein Artikel die Schrift des Genossen L. und nicht die Rickertsche Philosophie zum Thema hat, gehe ich darauf nicht näher ein.

Max Weber ist einesteils schon selbst inkonsequent, indem er die Feststellung der Kulturwerte dem jeweiligen wandelnden Interesse des Historikers überläßt und dieses Interesse selbst nicht weiter soziologisch determiniert, andererseits ist er viel mehr Praktiker, viel mehr Soziologe und Wirtschaftshistoriker, um den kausalen Zusammen-

hang klipp und klarr, starr zu leugnen. Immerhin zeigt das hier angeführte Zitat (dem man beliebig weitere zufügen könnte) mit genügender Klarheit und Deutlichkeit denselben Agnostizismus wie die ganze Rickertsche Schule. Denn unter dem Namen „Kausalität" versteckt sich etwas ganz anderes als das, was unter diesem Namen in der Naturwissenschaft oder — sagen wir — im Marxismus verstanden wird. In der Naturwissenschaft ist es unmöglich, daß zwei (oder mehrere) Ereignisse, die miteinander als Ursache und Wirkung verknüpft sind, beliebig vertauschbar wären und es dem Belieben oder dem „leitenden Erkenntnisziel" überlassen werden könnte, das, was früher Wirkung war, bald als Ursache der Wirkung, und was Ursache war, ein andermal als Wirkung derselben Ursache zu betrachten. (Den Begriff der Wechselwirkung schließe ich hier, wo es sich um eindeutige Feststellung der Begriffe „Ursache" und „Wirkung" handelt, aus.) So z. B. ist das Leben auf der Erde eine Wirkung der Energieausstrahlung der Sonne, das Leben auf der Erde — trotzdem es entschieden ein „Kulturwert" — kann aber nicht umgekehrt als die Ursache der Energieausstrahlung der Sonne betrachtet werden. Oder im Marxismus: Der „Geist" des Kapitalismus ist eine Wirkung der — grob gesagt — kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die kapitalistische Wirtschaftsordnung ist aber nicht die Wirkung des kapitalistischen Geistes. Da dieser „Geist" aber der „Kulturwert" ist, der den „Soziologen" interessiert, so „greift" er ihn heraus, gruppiert alles um ihn — und stellt den wirklichen Sachverhalt nach Belieben auf den Kopf. Allgemein gefaßt:

Sowohl in der Naturwissenschaft wie in der marxistischen Gesellschaftswissenschaft ist die Kausalität (oder die Wechselwirkung) eine reell wirkende Natur- oder gesellschaftliche Kraft, die die Erscheinungen in gewisse Beziehung miteinander bringt, welche Beziehung in der Wirklichkeit gegeben, nicht abänderbar ist, und unsere Aufgabe kann nur darin bestehen, diese Beziehung empirisch in der Erfahrung aufzusuchen, nicht aber nach einem „Erkenntnisziel" zu konstruieren. Diese Beziehung ist eine allgemeine, d. h. nicht nur einzelne Tatsachen, sondern ganze Tatsachenreihen sind voneinander in kausaler Abhängigkeit. Solche Beziehungen können daher durch ein allgemeines Gesetz ausgedrückt werden. Solches Gesetz ist z. B. das Darwinsche Entwicklungsgesetz oder das Marxsche Gesetz der Abhängigkeit zwischen Produktionsprozeß und politischem bzw. geistigem Prozeß der Gesellschaften. Daher taucht weder in den Naturwissenschaften,

noch im Marxismus das Problem der „Zurechnung" wie bei den Rickertianern und Weber auf. Es ist im Marxismus nie fraglich, was Ursache und was Wirkung in einem Komplex von gesellschaftlichen Ereignissen ist; ebensowenig was aus diesem Komplex bedeutungsvoll und was unbedeutend ist. Wohlverstanden: bei einer konkreten Tatsache kann wohl die Frage auftauchen, ob sie auf diese oder jene Ursache zurückzuführen sei, die gesetzmäßige Reihenfolge der Verknüpfung der Ereigniskomplexe steht aber außer Zweifel. Weder daß sie in kausaler Verknüpfung stehen, noch wie, in welcher Reihenfolge sie verknüpft sind. Gerade diese Reihenfolge wird durch die Marxsche Gesellschaftslehre festgesetzt. Und diese Lehre ist eine empirische, an Hand der Erfahrung gewonnene Theorie, die nur aussprechen will, was ist, was in den Erscheinungen selbst reell enthalten ist. In dieser Beziehung ist der Marxismus reine Naturwissenschaft.

Gerade das wird durch die „Zurechnung" geleugnet. Mag die Wirklichkeit sein wie sie will, wir können sie doch nicht erkennen („voll" erkennen), da „ein erschöpfender kausaler Regressus einfach ein Unding" ist, noch mehr: da wissenswert „allein" diejenigen Erscheinungen sind, denen wir eine allgemeine Kulturbedeutung „beimessen". Wir „greifen" daher „die wesentlichen Bestandteile eines Geschehens" heraus — zu diesem „Herausgreifen" wird entweder gar nicht oder durch eine fremde Philosophie die Regel geliefert — die anderen bekommen durch diese ebenfalls Wichtigkeit, sie werden ebenfalls wesentlich, da sie mit Wesentlichem verknüpft sind. Was dieses „Wesentliche" ist, das kann keine Theorie sagen: dem einen, daß Napoleon sich am 3. Februar 1812 erkältet, dem anderen, daß er die Nase der Beauharnais zu groß gefunden hat. Und deshalb: nur keine Theorie! Die Geschichte besteht aus „individuellen Konstellationen", die sich nie wiederholen; jede individuelle Konstellation hat einen zentralen Kulturwert in sich, dem alle anderen „Züge" dieser Konstellation „kausal" zuzurechnen sind.

Was hier das Wort „kausal" bedeutet, ist klar: alle Ereignisse der Geschichte sind zwar kausal, aber nicht im Sinne des eindeutig und reell, also nicht abänderbar, festgelegten Geschehens, sondern nur im Zusammenhang mit dem willkürlich gewählten Zentralproblem. Wählen wir das Zentralproblem, den Kulturwert anders, so ist auch der kausale Zusammenhang anders. Die Kausalität in allem Respekt, er ist absolut — wenn er unsern Willen tut.

Daß dies ein schlecht verkappter Agnostizismus, eine Leugnung jeder exakten Theorie ist, darauf weitere Worte zu verlieren, wäre

41

Zeitverschwendung. Erstens sagt es Max Weber selbst („die Kausalfrage ist . . . nicht eine Frage, welcher Formel die Erscheinung als Exemplar unterzuordnen").

Zweitens hat er aus seiner Theorie das Exempel gezogen, indem er in seiner Religionssoziologie die „Weltreligionen" als die Ursache der Wirtschaftsstruktur darstellte, dann aber eine „Soziologie" und eine „Sozial- und Wirtschaftsgeschichte" verfaßte, die bei einer erdrückenden Fülle von „Tatsachenmaterial" ängstlich vermeidet, dieses Material unter eine „Formel" zu bringen, d. h. die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens zu formulieren.

Das Zurechnungsproblem paßt aber sehr wohl in eine Theorie der Theorielosigkeit: mit den Prämissen Rickert-Webers steht und fällt es; ohne die Prämissen dieser bürgerlichen Skeptiker ist es s i n n l o s und ohne die Konsequenzen dieser Schriftsteller noch s i n n l o s e r! Denn nehme ich an, daß das gesellschaftliche Geschehen aus „individuellen Konstellationen" besteht — so ist es logisch, daß von einer Gesetzmäßigkeit im Sinne einer marxistischen Soziologie nicht die Rede sein kann. Dann ist es logisch, daß die „Kausalität" eine eigenartige Fassung bekommt. Sie sinkt logisch auf die zweite Stufe, wogegen die erste Rolle die „Kulturwerte" spielen werden, die wieder durch Geschichtsmetaphysik (Rickert-Tröltsch) oder durch Zufall (Weber) bestimmt werden. Wir haben hier folgenden l o g i s c h e n Zusammenhang:

P r ä m i s s e: Wesentlich in der Geschichte sind die „Kulturwerte". Diese wechseln, sind aber individuell.

U n t e r s a t z: Die Geschichte besteht also aus „individuellen Konstellationen", deren jede nach den jeweiligen Kulturwertdominanten innerlich „zusammenhängt".

K o n k l u s i o n: Es gibt deshalb keine kausale Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Geschehens, keine Theorie, die die „individuellen Konstellationen" nach einem Gesetz kausal verknüpfte. „Die Kausalfrage ist eine „Zurechnungsfrage".

Läßt man die Prämisse fallen, ebenso den Untersatz, und behält man aus der Konklusion nur die Theorie der Zurechnung bei, ohne die Möglichkeit der Gesetzmäßigkeit zu leugnen, deren logische Konsequenz die Zurechnung ist, so verfährt man höchst inkonsequent! Man übernimmt einen Begriff, die Zurechnung, dessen Rolle gerade darin besteht, die kausale Gesetzmäßigkeit, die im Wesen geleugnet wird, zu vertreten — ohne die kausale Gesetzmäßigkeit zu leugnen! Das ist aber höchst inkonsequent, und zwar e i g e n a r t i g i n k o n s e q u e n t !

42

Denn entweder ist man sich bewußt, welche Rolle der Begriff der „Zurechnung" bei den Rickertianern spielt — und dann hütet man sich, mit diesem Begriff zu operieren, wo der alte Begriff der Kausalität unvereinbar mit dem „Zurechnen" ist!

Oder: Man weiß sehr wohl, worin diese Rolle des „Zurechnens" besteht, daß sie die Leugnung der Kausalität bedeutet — aber man neigt selbst zu dieser Auffassung und will die Kausalität selbst durch allerlei „Zusammenhang", „Sinn" aus der Welt disputieren.

Oder endlich: Man nimmt den Begriff unbesehen aus dem Arsenal einer reaktionären Philosophie, ohne zu wissen, was man tut und in welches Wespennest man greift — was das bedeutet, das zu beurteilen, überlasse ich dem Leser.

2. Das „Zurechnungsproblem" bei Lukács.

Welcher Fall sich bei dem Genossen L. vorfindet, das werden wir sehen.

Vorerst wollen wir konstatieren, daß er „zurechnet". Er definiert das „Klassenbewußtsein" des Proletariats (und jeder anderen Klasse) folgendermaßen:

„Konkrete Untersuchung bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als Ganzes. Denn erst in dieser Beziehung erscheint das jeweilige Bewußtsein, das die Menschen über ihr Dasein haben, in allen seinen wesentlichen Bestimmungen. Es erscheint einerseits als etwas subjektiv aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Lage heraus Berechtigtes, Verständliches und Zu-Verstehendes, also als „richtiges" und zugleich als etwas objektiv an dem Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung Vorbeigehendes, sie nicht adäquat Treffendes und Ausdrückendes, also als „falsches Bewußtsein". Andererseits erscheint dasselbe Bewußtsein in derselben Beziehung als subjektiv die selbstgesetzten Ziele verfehlend und zugleich ihm unbekannte, ungewollte objektive Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung fördernd und erreichend. Diese doppelt dialektische Bestimmung des „falschen Bewußtseins" hebt seine Behandlung aus der bloßen Beschreibung dessen, was die Menschen unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen, in bestimmten Klassenlagen usw. tatsächlich gedacht, empfunden und gewollt haben, heraus. Dies ist bloß der — allerdings sehr wichtige — Stoff der eigentlichen geschichtlichen Untersuchungen. Die Beziehung auf die konkrete Totalität und die aus ihr folgenden dialektischen Bestimmungen weisen über diese bloße Beschreibung hinaus und ergeben die Kategorie der objektiven Möglichkeit. In-

dem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den — diesen Interessen gemäßen — Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären: die Gedanken also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind. Die Anzahl solcher Lebenslagen ist in keiner Gesellschaft eine unbeschränkte. Mag ihre Typologie durch eingehende Einzelforschungen noch so verfeinert werden, es ergeben sich doch einige sich klar voneinander abhebende Grundtypen, deren Wesensart durch die Typik der Stellung der Menschen im Produktionsprozeß bestimmt wird. Die rationell angemessene Reaktion nun, die auf diese Weise einer bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß zugerechnet wird, ist das Klassenbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist also weder die Summe noch der Durchschnitt dessen, was die einzelnen Individuen, die die Klassen bilden, denken, empfinden usw. Und doch wird das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klassen als Totalität letzthin von diesem Bewußtsein und nicht vom Denken usw. des einzelnen bestimmt und ist nur aus diesem Bewußtsein erkennbar." (S. 61—62.) (Von mir unterstrichen. L. R.)

Damit ist aber aus einem reellen gesellschaftlichen Produkt, aus dem Klassenbewußtsein, das in der Totalität der gesellschaftlichen Erscheinungen kausal entstanden, in kausalem Zusammenhang mit der übrigen Totalität steht — ein Hirngespinst gemacht. Ein Hirngespinst, das wie alle eingebildeten Hirngespinste, in mystischen Nebelschleier gehüllt, Spuk und Zauber verbreitet und anscheinend größere Macht besitzt, als sie den wahren Realitäten zukommt. Das wirkliche Bewußtsein der Menschen übt eine sehr begrenzte Wirkung auf ihre wirkliche Geschichte aus, dieses „zugerechnete" Bewußtsein „bestimmt" aber „letzthin" das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität! Und doch ist es nicht wirklich, weder verkörpert in den Individuen, noch massenpsychologisch in den Massen, es ist ein Bewußtsein, das da wäre, wenn . . . Gedanken, Empfindungen usw., die die Menschen nur haben würden, wenn . . .

Zur Unterstützung seiner Mystik zieht Genosse Lukács wieder

Marx heran. Er zitiert folgende Stelle aus der „Heiligen Familie" und setzt sie als Motto vor das Thema „Klassenbewußtsein":

„Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat, als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird."

Und er interpretiert diesen Marxschen Satz nach seiner gewohnten Art, aus Marxstellen herauszulesen, was nicht darin steht, und hineinzulesen, was L. wünschte, daß darin stände, folgendermaßen:

„Wie es im Motto hervorgehoben wurde — (ist) Klassenbewußtsein nicht das psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier oder das (massenpsychologische) Bewußtsein ihrer Gesamtheit, sondern der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse." (S. 86.)

Bevor wir nun die L.'sche Klassenbewußtseinstheorie zergliedern, noch eine kleine Bemerkung, um dem Experiment alle störenden Nebenerscheinungen fernzuhalten. Nach Lukács ist — nach dem letztens angeführten Zitat — „das Klassenbewußtsein weder das psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier noch das massenpsychologische Bewußtsein ihrer Gesamtheit, sondern — der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse". Schön. Jede Klasse hat eine geschichtliche Lage, und jede solche Lage hat einen „Sinn". Das ist zwar ganz die Rickert-Webersche Sprache, und hinter diesem „Sinn" wittern wir wieder Reminiszenzen aus der alten ethisch-rationalistischen Geschichtsdeutung und — Verdrehung des Idealismus. Alles auf der Welt hat einen „Sinn" — wenn jemand (z. B. ein Gott) der Welt einen „Sinn" vorschreibt, gegen welchen als Ziel sie sich zu „vervollkommnen" hat. Und nichts hat einen Sinn, das Fallen des Steines ebensowenig wie der Klassenkampf des Proletariats, außer dem „Sinn", daß beide nach den Natur- bzw. Gesellschaftsgesetzen verlaufen müssen. „Die geschichtliche Lage" einer Klasse und der „Sinn" dieser geschichtlichen Lage sind nur für den Idealisten verschieden voneinander.

In der Tat:

Was ist eine „geschichtliche Lage"? Eine Lage, die wie jede andere, unabhängig vom — obzwar durch das — Menschenbewußtsein über diese Lage abläuft. Was für einen Sinn kann es haben, wenn ich vom „Sinn" dieser Lage spreche? Einen zweifachen. Die Materialisten sagen:

45

Dasselbe, was objektiv, also unabhängig davon, wie die Menschen es erkennen, geschieht, wird gleichzeitig vom Menschen, der ein Denkvermögen hat, auch aufgefaßt. Fallen Steine auf einer schiefen Ebene herunter — so werden die Fallgesetze erkannt. Fallen Throne und Menschenköpfe — so werden die gesellschaftlichen Gesetze, die Gesetze der Revolution erkannt. Dieses „Erkennen" ist ihr „Sinn" — nichts anderes. Und dieser Sinn ist — wie gesagt — ein psychischer Vorgang beim Menschen, — dessen Denkvermögen von den Ereignissen berührt wird: aber ebenso, wie dieser psychische Prozeß selbst nur eine andere (besonders qualifizierte) Seite von physiologischen Prozessen ist und nicht etwas über diesen physiologischen Prozessen, etwas Übersinnliches*, ebenso ist ein erkannter, sinnhabender Prozeß nichts anderes als der objektive Prozeß selbst, wie er vom Menschen erkannt wird. Deshalb sagen die Materialisten: „Die geschichtliche Lage einer Klasse und der ‚Sinn' dieser geschichtlichen Lage sind nicht verschieden voneinander."

Die Idealisten aber sagen:

Sie sind verschieden voneinander. Jeder „Prozeß" muß einen „Sinn" haben, d. h. gegen ein Ziel streben. Es ist nicht möglich, daß die Welt (Natur und Gesellschaft) kein Endziel haben soll, gegen welches sie zustrebt; keinen Zweck: das wäre „sinnlos". Untersuchen wir also einen Natur- oder geschichtlichen Prozeß, so ist außer der kausalen Verknüpfung der Ereignisse und über ihnen noch etwas da: das Ziel, gegen welches das betreffende Ereignis strebt; der Zweck, den die Natur und die Gesellschaft hat, und den das betreffende Ereignis zu verwirklichen mithilft. Und nur solche Ereignisse sind „bedeutsam" oder „geschichtlich bedeutsam", die dieses Ziel oder diesen Zweck verwirklichen helfen. Wie wir sehen, sind dies die sogenannten „Werte", „Kulturwerte" usw., die wir bei Rickert-Weber kennengelernt haben.

Gesetzt den Fall, so ein Rickertianer wäre ein aufgeklärter Mann, sagen wir Sozialdemokrat oder gar Kommunist, so würde er in der heutigen Periode der Revolutionen nicht unterlassen, die Frage zu stellen: „Welchen ‚Sinn' haben diese Revolutionen? Bringen sie eine Vervollkommnung dem Menschengeschlechte oder nicht?" Und je nach dem, was er unter „Vervollkommnung" versteht (Gerechtigkeit

* Feuerbach (Werke II. — 348, zitiert bei Plechanow) sagt: „Ich bin ein psychologisches Objekt für mich selbst und ein physiologisches Objekt für andere."

46

oder Demokratie usw.), würde er z. B. die russische Revolution gutheißen oder verdammen.

Kurz: eine geschichtliche Lage hat für den Idealisten den „Sinn", daß sie bewertet wird.

Marx und Engels waren immer am entschiedensten dagegen, daß man den Marxismus mit „Werturteilen" durchbricht (S. Anti-Dühring S. 161; oder: Elend der Philosophie, Vorwort von Engels S. X). Werturteile, die ein Individuum oder eine ganze Klasse fällt, in denen etwas sittlich gutgeheißen oder verdammt wird, sind selbst kausal zu erklären. Solche Werturteile können Symptome sein von eingetretenen Änderungen im Gesellschaftsprozeß, von denen sie in dieser Form Kunde geben (wenn z. B. die Lohnsklaverei sittlich verurteilt wird, ohne daß ihr Wesen erkannt wäre), wer aber behaupten würde, daß das Klassenbewußtsein des Proletariats aus solchen Werturteilen besteht, der würde alles sein können, nur kein Marxist.

Wenn aber Genosse L. sagt: „Das Klassenbewußtsein ist der bewußtgewordene Sinn der geschichtlichen Lage einer Klasse" — so sagt er — nach dem oben Ausgeführten — entweder dieses, daß der „Sinn der geschichtlichen Lage" solche Werturteile sind, oder einfach, daß er das Erkennen des gesetzmäßigen Ablaufes der gesellschaftlichen Ereignisse und ihrer Tendenzen bedeutet.

Auch in diesem Falle ist das Klassenbewußtsein etwas mehr. Davon werden wir noch zu sprechen haben. Im großen ganzen bin ich mit ihm natürlich einverstanden. Obzwar dann sehr erstaunlich ist, weshalb diese einfache Tatsache so idealistisch-irreführend formuliert ist.* Gerade um diese übelriechende Gefahr zu vermeiden, würden Marxisten eine andere Sprache vorziehen. Diese würden sagen: jede erreichte Stufe der Produktionskräfte treibt die Gesellschaft in gewisse (durch die Theorie erkennbare) Richtung. Diese Richtung ist „höher" oder „niedriger", „Entwicklung" oder „Rückgang", je nach den Umständen. Das ist ihr „Sinn" — nichts anderes. Diese Richtung (= Tendenz) ist erkennbar, kann bewußt werden. Ist sie eine „Entwicklung", so erscheint sie im Bewußtsein als Aufgabe, die man erstrebt, die eventuell auch verwirklicht wird (wenn keine störenden Ursachen dazwischenkommen). Ist die Richtung ein „Rückgang", so kann man versuchen, sie aufzuhalten. Das wird

* Daß bei Gen. L. ganz bestimmt der erste Fall vorliegt, werden wir später konstatieren können.

vielleicht gelingen — vielleicht, meistens sogar nicht. Das zu erkennen, welcher Fall vorliegt, ist gerade die Funktion der Theorie. Ob, wie und wann die Richtung, in die die gesellschaftliche Entwicklung läuft, bewußt wird oder nicht, ist eine Frage, die uns hier nicht beschäftigt. Nehmen wir an, sie wird bewußt. Dann kann man die Rickert-Weber-Lukácssche Ausdrucksweise wählen und sagen: „Der Sinn der geschichtlichen Lage" (der Gesellschaft oder der Klasse) „ist bewußt geworden." Ich frage aber: „W o ist er bewußt geworden? I n w e m ist er bewußt geworden? W i e ist er bewußt geworden?"

Entweder ist er in einzelnen Menschen (sagen wir: Proletarier) bewußt geworden, oder er ist in einem Teile oder in der ganzen Klasse bewußt geworden. Gibt es eine dritte Möglichkeit? Die Menschen waren sich ihrer geschichtlichen Lage bisher nicht bewußt. Warum nicht, und wessen sie sich anstatt ihrer bewußt waren, ist eine andere Frage. Jetzt werden sie sich ihrer aus irgendeinem Grunde bewußt. Heißt das nicht soviel, daß in ihren Köpfen, r e e l l - p s y c h o l o g i s c h sich jetzt andere, der Wirklichkeit mehr oder vollkommen entsprechende Gedanken, Gefühle, Ziele usw. befinden als vordem? Kann das Wort „bewußt werden" etwas anderes auch bedeuten? Daß diese neuen Gedanken, Gefühle, Ziele usw. mit dem Worte „Sinn der geschichtlichen Lage" z u s a m m e n g e f a ß t werden, ändert doch nichts an der Tatsache, daß sie bewußt geworden, d. h. p s y c h o l o g i s c h erlebt werden und erlebt werden müssen, wenn sie bewußt geworden sind? Ist dem aber so, dann begeht Genosse L. — wie schon öfters — wieder einmal einen seiner gewohnten logischen (Bock-)Sprünge. Zur Abwechslung heißt dieser Sprung jetzt nicht Äquivokation oder Quidproquo, sondern ganz einfach — W i d e r s p r u c h. Und zwar kein dialektischer Widerspruch. Genosse L. leugnet in dem ersten Teile seines Satzes, was er im zweiten Teile anerkennt. Der erste Teil seines Satzes widerspricht dem zweiten Teil v o l l k o m m e n. Im ersten Teile wird behauptet, daß das Klassenbewußtsein weder das psychologische Bewußtsein einzelner Menschen noch das massenpsychologische vieler Menschen sei. Jetzt würde man glauben, daß Genosse L. einen dritten Ort entdeckt hat, wo sich das Klassenbewußtsein realisiert. Vielleicht der Kopf eines Gottes oder vieler Götter, vielleicht der Kopf der Dame Geschichte oder etwas Ähnliches. Nein. Im zweiten Teile seines Satzes wird das zugegeben, was im ersten geleugnet wird. Denn es wird gesagt: Das Klassenbewußtsein ist „der b e w u ß t g e w o r d e n e Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse". Es kann

aber — wie gesagt — nur der Kopf der Menschen sein (entweder einzelpsychologisch oder massenpsychologisch), wo sich das Klassenbewußtsein realisiert, wo etwas ihnen bewußt wird. Nur was ihnen bewußt wird, also nur der Inhalt des Bewußtseins, wird durch L. im zweiten Teile seines Satzes näher bestimmt: er ist der „Sinn der geschichtlichen Lage". Das ist aber eine ganz andere Frage, mit Verlaub gesagt! Was der Inhalt des Bewußtseins der Menschen jeweilig ist, ob dieser Inhalt der Realität entspricht oder nicht, das ist eine Frage für sich, die aber mit der Frage, ob das Bewußtsein psychologisch oder massenpsychologisch ist, gar nichts zu tun hat! Mag der Inhalt wahr oder falsch sein, den „Sinn der geschichtlichen Lage" ausdrücken oder nicht, das Bewußtsein, das diesen Inhalt beherbergt, ist entweder einzelpsychologisch oder massenpsychologisch! Nur in einem Falle nicht: wenn „der Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse" so „bewußt wird", daß er selbst, dieser Sinn, zu einem aparten, besonderen Bewußtsein wird, verschieden von den Einzelbewußtseinen der Menschen und über den Köpfen der Menschen thronend. Dann haben wir aber einen (verkappten) Gott vor uns! (Philosophisch nennt man das: Hypostasieren.) Im besten (oder schlimmsten?) Falle ist also das „zugerechnete" Bewußtsein des Genossen L. ein hypostasiertes Bewußtsein — sehr ähnlich einem göttlichen Bewußtsein.

Sie hauen also daneben, Genosse L., Sie beweisen nicht das, was Sie beweisen wollen. Besser gesagt: entweder widersprechen Sie sich selbst, oder Sie vereinen in Ihrem Satze zwei, auf ganz verschiedenen Ebenen liegende Fragen: Sie reden im ersten Teile Ihres Satzes von etwas ganz anderem als in dem zweiten Teile! Im ersten Teile vom Bewußtsein (ob es einzelpsychologisch oder massenpsychologisch oder sonst etwas anderes sei), im zweiten vom Inhalt des Bewußtseins, von dem Sie gleichzeitig zugeben, daß er dennoch bewußt wird. Wo? Im Bewußtsein, das Sie im ersten Teile schon — aus der Welt eskamotiert haben! Sie verfahren wie der tolle Percy bei Shakespeare, der auf die ängstlich-besorgte Frage seiner Frau: „Was reißt dich so von mir weg?", die Antwort gibt: „Ei, mein Pferd, mein Kind, mein Pferd!"

Es hat sich aber herausgestellt, daß diese „kleine Bemerkung" nicht eine Nebenfrage betrifft, sondern uns gerade in den Mittelpunkt, in den Kern der ganzen Frage hineinführt. Tut es L. nicht, so müssen wir es auf alle Fälle tun: wir müssen die beiden Fragen: was ist das Bewußtsein der Menschen? und was ist der Inhalt dieses Bewußtseins? — streng auseinanderhalten. Denn es ist klar: was

immer der Inhalt des Bewußtseins sei, mögen die Gedanken, Gefühle, Ziele usw., die die Menschen haben, fortwährend wechseln — in jedem gegebenen Zeitabschnitt haben sie einen Komplex von diesen Dingen in ihrem Kopfe, und dieser Komplex wird gerade „Bewußtsein" genannt. Und dieses Bewußtsein kann n u r in den einzelnen Menschen psychologisch oder in den vielen massenpsychologisch verwirklicht sein. Was dieses „psychologisch oder massenpsychologisch verwirklicht sein" bedeutet, entscheidet eine Wissenschaft, und zwar eine Naturwissenschaft — die Psychologie (Massenpsychologie). In welchem Verhältnis diese zum Marxismus steht, das ist eine äußerst interessante und noch gar nicht genügend aufgeklärte Frage, deren Erörterung jedem Marxisten immer dringendere Pflicht wird. Hätte Genosse L. in diesem Sinne die Frage gestellt, so könnte man ihm dankbar sein, so wäre die Frage wenigstens vernünftig und klar gestellt — wenn auch die Antwort nicht sofort einwandfrei ausgefallen wäre. Gerade diese — die einzig sinnhabende — Frage interessiert aber den Genossen L. nicht im mindesten. Seine Untersuchung ist philosophisch gestellt. Und gerade das ist dem Geiste des Marxismus zuwider!

3. Kausalität und Zurechnungsproblem im Marxismus.

Eine Frage philosophisch stellen heißt aber in diesem Falle — wie wir gesehen haben — sie metaphysisch stellen. „Das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und die begriffene Welt als solche erst die wirkliche ist." (Marx, z. Kr. d. p. Oek. Einl. XXXVI.) Nicht umsonst ist Genosse L. auch hier bei Max Weber in die Schule gegangen. Dieser konstruiert eine „verstehende" Soziologie, deren Kategorien (Grundbegriffe) sich danach richten, daß wir menschliche Handlungen verstehen und demgemäß „deuten" können. So fragt auch L. fortwährend danach, welchen „Sinn" diese oder jene „bedeutsame" Handlung der Klassen hat. Er fragt fortwährend danach: „welche Gelegenheit des Lebens, und in welchem m e t h o d i s c h e n Z u s a m m e n h a n g, es verdient, als für die Erkenntnis relevante Tatsache in Betracht zu kommen?" (S. 17.) Und in echt Rickert-Weberschem Geiste beantwortet er diese Frage immer philosophisch — d. h. nach einem „Erkenntnisziel" oder Entwicklungsziel, das die Tatsachen allererst zu Tatsachen stempelt. Alle, die sich nicht nach einem im vorhinein festgesetzten Erkenntnisziel orientieren, und die „Tatsachen" nicht danach auswählen, nennt er „rohe Empiristen". Daß damit viel mehr gemeint ist, als gesagt (besser: eingestanden)

wird, das ahnt man, wenn man sich erinnert, welche Bedeutung er dem „Sinn" der geschichtlichen Lage beimißt, welcher Ausdruck — wie wir früher sahen — wenigstens sehr zweideutig ist bei einem Schriftsteller, der auch übrigens eine große Neigung zeigt nach idealistischer Richtung. Aber diese Ahnung wird uns sehr bald zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß diese „Theorie" der Erkenntnisziele sehr nach den Rickert-Weberschen Kulturwerten riecht, die gerade das „Erkenntnisziel" sind, wonach die „Tatsachen" sich richten sollen! Der Marxismus hat ein einziges „Erkenntnisziel" — die Tatsachen in ihrer kausalen Verknüpfung aufzudecken. Was unter den Tatsachen wichtig oder unwichtig ist, das wird einzig und allein aus dem Gesichtspunkte entschieden, welche Wirkung eine Tatsache hat. Ich kann einer Tatsache eine falsche Bedeutung zumessen, ich kann falsche Tatsachen feststellen (wie z. B. die Revisionisten, als sie die Erstarkung der Kleinbourgeoisie „feststellten", oder Genosse L., als er die „Tatsache" fesstellte, daß Marx die Dialektik in der Natur leugnet). Gegen solche „Tatsachen" hat Lenin einen erbitterten Kampf geführt (z. B. gegen die „Tatsache" des abnehmenden Bodenertrages). — Solche Tatsachen werden dann zwar berichtigt, aber die richtigen bleiben dennoch Tatsachen. Natürlich wird der Zusammenhang der Tatsachen durch die Theorie festgelegt. Aber nur, weil die Theorie selbst nichts anderes ist als der gedankliche Ausdruck reell bestehender Tatsachenverhältnisse. Nicht jede beliebige Theorie drückt gültige Verhältnisse von Tatsachen aus, sondern nur die wahre Theorie. Und „wahr" ist eine Theorie, wenn sie auf Tatsachen beruht, von ihnen abgelauscht ist. Die Welt, wenn sie auch noch nicht begriffen ist, wenn also noch keine Theorie da ist, durch die sie erklärt wird, ist da, sie ist da mit allen reellen Beziehungen zwischen den Dingen und Menschen — wird sie später begriffen, so ist dieses Begreifen, die Theorie, eine Tatsache unter den Tatsachen, die nicht verfehlen wird, ihre Wirkung auszuüben. Man kann aber keineswegs sagen: die Tatsachen richten sich nach der Theorie, und nicht die Theorie nach den Tatsachen. Man kann nie sagen: „Desto schlimmer für die Tatsachen." So verfährt aber der Philosoph. Für ihn ist eine Tatsache nur dann eine solche, wenn sie in seine Theorie paßt, wenn sie durch sein „Erkenntnisziel" „relevant" wird. Für ihn — für L. — ist das begreifende Denken der wirkliche Mensch; die begriffene Welt die wirkliche. Nun ist es eine Tatsache, daß die Menschen Bewußtsein haben. Dieses Bewußtsein spielt auch bei ihnen eine gewisse — nicht

einmal eine unerhebliche — Rolle. Jede Gesellschaftstheorie muß sich mit dieser Tatsache in erster Linie abfinden, war diese Tatsache doch der Ausgangspunkt aller Idealisten, die eine ganz erhebliche Rolle in der Geistesgeschichte der Menschheit spielten. Was ist dieses Bewußtsein, und welche Rolle spielt es in der Geschichte? Der Marxismus gibt darauf eine klare und präzise Antwort: ich konstatiere die Tatsache, daß die Menschen ein Bewußtsein haben; ich verfolge die Geschichte und konstatiere, daß dieses Bewußtsein darin diese und diese Rolle spielt. Es fällt mir aber nicht in den Sinn, dieses Bewußtsein zu leugnen! Oder es durch ein „konstruiertes" Bewußtsein zu ersetzen, das nirgends anzutreffen ist, von dem man nicht weiß, ist es ein Vogel oder ein Fisch, das nur in meinem Begriffe existiert. Das ist die philosophische Fragestellung, das ist die Fragestellung des Genossen Lukács!

In der Tat:

Die Menschen haben ein Bewußtsein und bilden sich sogar ein, dieses Bewußtsein entscheidet über das Schicksal der Welt. (Wir werden sehen, daß sich dies sogar Genosse Lukács einbildet!) Die Menschen haben Gedanken, Gefühle, sie stellen sich sogar Ziele — und sie bilden sich sogar ein, diese Gedanken, Gefühle spielen eine wichtige und unabhängige Rolle in der Geschichte; diese Ziele sind dieselben, die in der Geschichte ebenfalls verwirklicht werden. Die Materialisten haben diese Meinung der Menschen immer bekämpft. Nach der besonderen Form der jeweiligen materialistischen Lehre hat man das Bewußtsein der Menschen auf dieses oder jenes zurückgeführt, bis endlich der moderne Marx-Engelsche Materialismus das Bewußtsein der Menschen letzten Endes auf die wirtschaftliche Struktur der Menschen zurückführte. Und zwar nicht ein konstruiertes, sondern das lebendige, in den Menschenköpfen verwirklichte Bewußtsein. Eins ist aber jedem Materialismus, von welcher Form auch immer, gemein: zwischen dem Bewußtsein der Menschen und der es umgebenden Welt (Gesellschaft) besteht ein kausaler Zusammenhang! Das Bewußtsein der Menschen ist das Produkt der sie umgebenden Welt. Das ist zwar eine elementare Wahrheit, leider dreht sich aber unser ganzer Streit gegen Genossen L. um elementare Wahrheiten des marxistischen Materialismus.

Diese elementare Wahrheit ist aber unverträglich mit jeder „Zurechnung". Denn entweder ist das Bewußtsein der Menschen eine reelle Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, die mit anderen Tatsachen kausal verknüpft ist, oder nicht. In diesem letzteren Falle mag

es eine „Zurechnungsfrage“ sein. Ist es aber kausal verknüpft (wie das der Marxismus annimmt), dann kann man die Art dieser kausalen Verknüpfung näher bestimmen, man muß die Bedeutung dieser Tatsache, des Bewußtseins, strenge erwägen, die Anmaßungen der Menschen betreffs ihres Bewußtseins richtigstellen — außer diesem Bewußtsein, das eine reelle Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, eine gesellschaftliche Erscheinung unter anderen ist, gibt es und kann es aber kein anderes hypothetisches, nirgends, außer in dem Begriffe des Philosophen, existierendes Bewußtsein geben, das erst gewonnen wird, nachdem die Theorie die objektiv geschichtliche Lage einer Klasse erst festgestellt hat und dann hinterdrein ein Bewußtsein dazu konstruiert, ein Bewußtsein dazu „zurechnet“, das diese Lage adäquat (= restlos treu) widerspiegelt. Natürlich modelt sich das Bewußtsein der Menschen nach ihrer gesellschaftlichen Lage, nach ihrer Lage im Produktionsprozeß, nach ihrer Klassenzugehörigkeit. Das Leben im Produktionsprozeß ist z. B. der längste und wichtigste Teil des Lebens des Industriearbeiters. Die Eindrücke, die er dort im Verhältnis zu den Maschinen, zu seinen Mitproduzierenden, den andern Arbeitern, im Verhältnis zu den Arbeitsaufsehern und endlich zum Kapitalisten, bekommt, machen einen bedeutenden Teil seines Bewußtseins aus. Mutatis mutandis — ist es mit allen Menschen so, denn in der Klassengesellschaft gibt es keine M e n s c h e n, sondern nur K l a s s e n m e n s c h e n. Heute: Kapitalisten, Lohnarbeiter usw. (Marx, Z. Kr. d. p. Oek. Einl. XXXV.) Deshalb ist das Bewußtsein der Menschen kein allgemein menschliches Bewußtsein (das ist der Irrtum z. B. der modernen Psychologie, des Freudismus), sondern ein Klassenbewußtsein. Alle, die im Produktionsprozeß dieselbe Stelle einnehmen, haben mehr oder weniger wesentlich dasselbe Bewußtsein, ein Klassenbewußtsein.

Damit ist aber gleichzeitig gesagt: daß das i n d i v i d u e l l e Bewußtsein selbst von v o r n h e r e i n — ein gesellschaftliches Produkt, ein Klassenprodukt ist. Würde man aus dem Bewußtsein des Individuums aussondern, was nur ihm persönlich gehört, was es persönlich zu ihm beigetragen hat, so würde davon sehr wenig übrigbleiben. Von der Wiege bis zur Bahre ist der Mensch ein Gesellschaftsmensch — sein Bewußtsein wird im Verkehr mit seinem Mitmenschen gemodelt, wobei er Bewußtseinsinhalte bekommt, die fix und fertig, ohne sein Wissen und Zutun im gesellschaftlichen Prozeß entstanden, von vergangenen Generationen auf die neuen hinterlassen, von diesen ihrerseits weiter gewoben werden. Sprechen wir von einem individuellen Bewußtsein und im Gegensatz dazu von einem gesell-

schaftlichen oder Klassenbewußtsein — so meinen wir damit gar nicht, daß außer dem individuellen Bewußtsein noch irgendwo ein anderes existieren würde. Sondern, daß das Individuum, trotzdem sein Bewußtsein von vornherein ein vergesellschaftetes ist, notwendigerweise neben dem wesentlichen, für alle Klassenangehörige typischen Zuge auch nebensächliche, zufällige, d. h. aus seinem individuellen Verkehr mit einem kleinen Kreis von Mitmenschen stammende Inhalte aufweist, hinwieder wesentliche, den meisten seiner Klassengenossen zukommende Züge aus ihm auch fehlen können und bestimmt auch fehlen.

Den Gradunterschied zwischen dem Individuum als Individuum und dem Individuum als Mitglied einer Klasse einerseits, und zwischen den beiden Bewußtseinen andererseits, bestimmen unzweideutig folgende Sätze von Marx und Engels:

„Die Individuen gehören nur als mittlere Individuen, nur insofern sie unter den Existenzbedingungen ihrer Klasse leben, zu einer Gemeinschaft; in dieser Beziehung haben sie miteinander nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder zu tun." (Deutsche Ideologie. Marx-Engelsarchiv S. 245.)

Die „mittleren" Individuen und die reellebenden Individuen sind aber keine voneinander verschiedenen Lebewesen, Wirklichkeiten!

Spreche ich also theoretisch vom Klassenbewußtsein des Proletariats, so verfahre ich wie jede Wissenschaft: ich lasse die zufälligen Züge, die dem besonderen Produktionsprozeß, dem besonderen Verhältnis zum einzelnen Kapitalisten usw. entspringen, weg und nehme nur das allen Gemeinsame, das dann charakteristisch, typisch, das „mittlere" wird. Aber immer mit dem Vorbehalt, daß das so gewonnene „Bewußtsein" nirgends rein, nirgends außerhalb der lebendigen Einzelmenschen realisiert ist. Aus dem so gewonnenen Bewußtsein wird der Marxist nie einen geschichtlichen Dämon, einen „Demiurg des Wirklichen, der Geschichte" machen — sonst hört er auf Marxist zu sein, er wird zum Althegelianer, bei dem — wie bekannt — die Idee gerade diese Rolle spielte. Natürlich ist das so gewonnene Bewußtsein eine Realität. Ist es doch durch die Wissenschaft so gewonnen, daß gerade jene Elemente der Einzelbewußtseine ausgesondert wurden, die allen gemeinsam sind. Gerade deshalb, weil diese Elemente allen gemeinsam sind, gerade deshalb sind sie auch die wesentlichsten Elemente, diejenigen, die in allen Mitgliedern derselben Klasse gleichmäßig wirkend sind oder wirkend werden. Und was in vielen gleichmäßig wirkt, das wird nach dem Gesetz des Umschlagens der Quantität in Qualität, zu etwas Neuem, zu

etwas anderem. Darum ist das Klassenbewußtsein eine Realität, ein reelles gesellschaftliches Produkt und eine reelle gesellschaftliche Kraft (deren Bedeutung nur innerhalb der vom Marxismus gezogenen Grenzen gehalten werden muß), und darum ist das Klassenbewußtsein nicht die „arithmetische Summe", noch der „Durchschnitt der Einzelbewußtseine". Aber auch keine „Zurechnungsfrage".

Zu welchen Konsequenzen die Annahme eines „zugerechneten" Bewußtseins an Stelle des wirklichen Bewußtseins führt, werden wir später ausführlich sehen. Gleich hier wollen wir aber eine Konsequenz hervorheben, die manchen Leser (man kann sagen: jeden, der nur etwas sich in marxistischen Schriften umgeschaut hat, oder sogar nur das heutige Leben nicht ganz mit geschlossenen Augen betrachtet), sehr überraschen wird. Diese Konsequenz lautet: nur das Proletariat hat ein Klassenbewußtsein! Höchstens noch die Bourgeoisie, aber das ist schon nicht so gewiß, im Gegenteil sehr fraglich!

Man höre:

„Es ist sehr bezeichnend, sowohl für den Anarchismus als Theorie, wie für das „Klassenbewußtsein" der Bauern, daß einige konterrevolutionäre Aufstände und Bauernkämpfe von mittleren und reichen Bauern Rußlands an diese Gesellschaftsauffassung als Zielsetzung den ideologischen Anschluß gefunden haben. So kann bei diesen Klassen... nicht eigentlich von Klassenbewußtsein gesprochen werden: ein volles Bewußtsein ihrer Lage würde ihnen die Hoffnungslosigkeit ihrer partikularen Bestrebungen der Notwendigkeit der Entwicklung gegenüber enthüllen. Bewußtsein und Interessen stehen hier demzufolge im Verhältnis eines kontradiktorischen Gegensatzes zueinander. Und da Klassenbewußtsein als ein Zurechnungsproblem der Klasseninteressen bestimmt wurde, macht dies auch die Unmöglichkeit seiner Entwicklung in der unmittelbar gegebenen, geschichtlichen Wirklichkeit philosophisch verständlich." (S. 73. Von mir unterstrichen. L. R.)

Ich kann niemandem zumuten, daß er sich in den Irrgängen des L.schen Stil-Labyrinths ohne Ariadne-Faden zurechtfindet; sonst würde ich zu diesem Zitat gar keinen Kommentar hinzufügen: es würde von selbst klarer dartun, was für Hirngespinste hier dem Leser als Marxismus geboten werden, als jede Kritik es zu tun imstande ist.

Man bedenke, was hier gesagt wird. Bei den Bauern kann „eigentlich" von einem Klassenbewußtsein gar nicht gesprochen wer-

den. Warum? — fragt der erstaunte Leser. Die Bauern haben doch ein Klassenbewußtsein, sie haben Gedanken, Empfindungen, Ziele usw., das beweist doch das tägliche Leben. „Nein," sagt Genosse L., „sie haben es nicht." Nicht vielleicht deshalb, weil sie ein erborgtes Bewußtsein haben, erborgt von anderen Klassen (von der Bourgeoisie oder vom Proletariat), was auch möglich wäre. Obzwar auch in diesem Falle die Bauern doch so manches in ihrem Bewußtsein hätten, was sie nicht erborgt haben, das ihrer eigenen Stellung in der Produktion entsprungen, sehr gut als ihr spezifisches Klassenbewußtsein benannt werden könnte. So beschreibt Bucharin in seinem „Hist. Mat." das Klassenbewußtsein der Bauern folgendermaßen:

„Hang zum Privateigentum, das sie von allem Neuen abhält, Individualismus, Abgesondertheit, Argwohn gegen alles, was jenseits ihres Dorfes liegt." (Theor. des hist. Materialismus. S. 340. Deutsche Ausgabe.)

Und hier bemerkt Bucharin ebenfalls, daß die Bauern sehr oft die Theorie des Anarchismus annehmen, von der er witzig sagt, daß sie aus zwei Paragraphen besteht: § 1. „Nichts wird sein." § 2. „Niemand wird ermächtigt, den vorhergehenden Paragraphen auszuführen." Über den wahren Zusammenhang der Bauernideologie und des Anarchismus, und wie ihn L. deutet, werden wir später ein paar Worte zu sagen haben.

So viel ist aber aus dem bisher Gesagten klar, daß die Bauern ein Klassenbewußtsein doch haben, und daß sogar ein Marxist wie Bucharin dieser Meinung ist. „Nein," sagt Genosse L., „sie haben ‚eigentlich' kein Klassenbewußtsein." Warum? — fragen wir noch einmal. Darum, weil sie kein volles Bewußtsein ihrer Lage haben. Denn hätten sie ein volles Bewußtsein ihrer Lage, so müßten sie die Hoffnungslosigkeit ihrer partikularen Bestrebungen einsehen.

Ja, wird jeder vernünftige Mensch sagen müssen, wie ist es denn mit anderen Klassen bestellt? Die städtische Kleinbourgeoisie — ist sie in einer anderen Lage? Oder die Bourgeoisie — ist sie in einer anderen Lage? Können diese Klassen ein volles Bewußtsein ihrer Lage haben? Nicht im entferntesten! Die besten Seiten des L.schen Buches sind gerade diejenigen, worin er darlegt, daß die Ideologienlehre, die Klassenbewußtseinslehre des Marxismus gerade das besagt, daß sie das nicht haben und nicht haben können! Gerade weil ihr Interesse es erfordert, ihre Lage, die Hoffnungslosigkeit dieser Lage nicht zu sehen, machen sie sich allerlei falsche Gedanken, Ideologien — das nennt man gerade Klassenbewußtsein einer Klasse.

Die heutige Gesellschaft zerfällt in Klassen. Jede Klasse nimmt einen besonderen Platz im Produktionsprozeß ein. Nach diesem eingenommenen Platz, nach der Rolle, die jede Klasse im Produktionsprozeß spielt, hat jede Klasse andere Interessen, und gemäß ihren Produktionsbedingungen und gemäß ihren Interessen ein anderes Bewußtsein. Gerade das wird doch Klassenbewußtsein genannt!

Hätten die verschiedenen Klassen nicht eine verschiedene Stellung im Produktionsprozeß und nicht verschiedene Interessen, so hätten sie alle dasselbe Bewußtsein, ein allgemein-menschliches Bewußtsein, und keine verschiedenen Klassenbewußtseine. Dieses allgemein-menschliche Bewußtsein würde in diesem Falle gleichzeitig ein volles Bewußtsein der objektiven Lage sein. Das ist heute nicht möglich, weil feindliche Klassen gegeneinanderstehen, deren Lage und Interesse sie zwingt, der Welt falsch bewußt zu werden, Ideologien zu haben.

Unter allen heutigen Gesellschaftsklassen ist nur das Proletariat in der Lage, daß seine Stellung im Produktionsprozeß wie auch sein Interesse ihm es ermöglicht, die Welt (Gesellschaft) so zu erkennen, wie sie ist: also ein volles Bewußtsein seiner Lage zu haben. Ob, wie und inwieweit diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird — ist eine andere, uns hier nicht interessierende Frage. Aber man nennt das Bewußtsein des Proletariats nicht deshalb ein Klassenbewußtsein, weil es richtig oder falsch seine Lage zurückspiegelt. Sondern weil dieses Bewußtsein, mit all seinen Eigentümlichkeiten, nur auf das Proletariat beschränkt ist, ebenso wie das Bewußtsein der anderen Klassen, wieder mit all seinen Eigentümlichkeiten, beschränkt ist auf die anderen Klassen. Deshalb kann man das Bewußtsein des Proletariats, trotzdem es die Welt objektiv-richtig zurückspiegelt, nicht allgemein-menschliches Bewußtsein, sondern nur ein Klassenbewußtsein nennen.

Also: die Wahrheit ist gerade das Gegenteil von dem, was Genosse L. behauptet! Eben weil die Welt von jeder Klasse anders (und infolgedessen natürlich von einigen unter ihnen falsch) aufgefaßt wird, deshalb haben sie ein spezielles Klassenbewußtsein, darin besteht gerade ihr Klassenbewußtsein. Gerade im Gegenteil dazu, wie Genosse L. es behauptet, stehen Klassenbewußtsein und Interesse im engsten Zusammenhange und nicht „im kontradiktorischen Gegensatz" zueinander. Nach L. müßten doch die Bauern — tote Gegenstände oder wenigstens Tiere sein, sie dürften überhaupt kein Bewußtsein haben! Stehen doch bei ihnen „Bewußtsein und Interessen im kontradiktorischen Gegensatz zuein-

ander". Sie haben aber ein Interesse. Und sie haben ein Bewußtsein, wie immer es beschaffen sein mag. Nach L. schließt aber das eine (das Interesse) das andere (das Bewußtsein) aus („kontradiktorischer Gegensatz"), also haben sie kein Bewußtsein, sie sind tote Sachen oder Tiere. Oder haben sie ein Interesse und ein ganz entgegengesetztes Bewußtsein dazu? Und wenn ihr Bewußtsein nicht Klassenbewußtsein genannt werden kann, wie sonst?

„Philosophisch" mag das alles verständlich sein, ich muß gestehen, daß einfach prosaisch, nicht „philosophisch", es ganz und gar unverständlich ist. Hören wir zu, wie Lenin die Lage und das Klassenbewußtsein der Bauern charakterisiert und dann werden wir sofort sehen, worin der Unterschied zwischen einem Marxisten-Materialisten und einem Philosophen-Idealisten besteht:

„Die Lage des Bauern ist so beschaffen gemäß seinem Sein, seinen Produktionsbedingungen, seinen Lebensbedingungen, den Bedingungen seiner Wirtschaft, daß der Bauer — ein Halbarbeitender und ein Halbspekulant ist."

„Die Bauern — sind eine besondere Klasse. Als Arbeitende sind sie Feinde der kapitalistischen Ausbeutung, aber gleichzeitig sind sie selbst Eigentümer. Der Bauer wurde Hunderte von Jahren im Glauben erzogen, daß das Brot ihm gehört und daß es ihm freisteht, es zu verkaufen. Das ist mein Recht — denkt der Bauer, denn das ist meine Arbeit, mein Schweiß und Blut. Seine Psychologie schnell zu überwinden ist unmöglich, das ist ein langer und schwieriger Prozeß des Kampfes."

„Die Frage steht so, daß der Bauer gewöhnt ist zum freien Handel mit dem Brote."

„Der Bauer ist ein Halbarbeitender, ein Halbspekulant. Der Bauer ist ein Arbeitender deshalb, weil er mit seinem Schweiß und Blut sein Brot erlangt; er wird von den Gutsbesitzern, Kapitalisten, Händlern ausgebeutet. Der Bauer ist — ein Spekulant deshalb, weil er das Brot, diesen Gebrauchsgegenstand, verkauft. . . ." (Lenin: Vom Betrug des Volkes mit den Losungen von Freiheit und Gleichheit. Ges. Werke XVI. S. 210 ff. Russisch.)

Erstens wird hier die Bauernschaft als eine „besondere Klasse" anerkannt. Nach L. ist aber fraglich, ob „sie im streng marxistischen Sinne überhaupt Klasse genannt werden" kann. (S. 73.) Aber das bemerke ich nur nebenbei.

Zweitens: was wird hier geschildert, als die besondere Klassenpsychologie („seine Psychologie schnell zu überwinden ist unmöglich"), das Klassenbewußtsein der Bauern?

. Weil sie eine besondere Klasse mit besonderer Psychologie, besonderem Klassenbewußtsein sind, das teilweise dem Proletariate günstig, teilweise aber ihm gefährlich ist — deshalb keine Gleichheit zwischen Bauer und Proletarier in der Konstitution der Sowjetrepubliken.

So spricht ein Materialist-Marxist, der eine konkrete Frage konkret analysiert und sich nicht mit philosophischen Phrasen begnügt. Der Marxist-Materialist faßt das Bewußtsein der Klassen nicht als „Zurechnungsproblem" auf, sondern als eine, manchmal sehr gefährliche gesellschaftliche reelle Macht, Wirklichkeit, mit der man rechnen und wonach man seine Politik richten muß. Wird aus dem Klassenbewußtsein ein „zugerechnetes" Gespenst gemacht, so wird auch die Politik des Proletariats gegen Gespenster gerichtet und gespensterhaft geführt — nicht zum Vorteil der proletarischen Revolution!

Und warum nehmen oft die Bauern die Theorie des Anarchismus an? Nicht — wie Genosse L. es sagt —, weil sie kein Klassenbewußtsein haben, sondern wieder gerade umgekehrt: weil sie eins besitzen! Die Bauern sind — wie wir aus Lenins Worten sehen — eine kleinbürgerliche Klasse (Halbarbeitende, Halbspekulanten). Und der Anarchismus — eine kleinbürgerliche Theorie. Die zerstückelte Wirtschaftsweise, der Individualismus des Bauern schreit direkt nach einer Theorie, die individualistisch ist, deren Ideal die Kleinwirtschaft ist. Das ist doch klar! Ebenso klar ist es, daß die Bauern einmal zu den Kapitalisten, ein andermal zum Proletariat halten. Weil sie Halbarbeitende, Halbspekulanten sind! Nicht aber als wären sie keine besondere Klasse, mit besonderem Klassenbewußtsein!

Dies alles wäre fast gar nicht verständlich bei einem Schriftsteller, der sich Marxist nennt, wenn nicht klar auf der Hand läge, was Genosse L. miteinander verwechselt. Er verwechselt das Klassenbewußtsein, wie es tatsächlich ist, mit dem Klassenbewußtsein, wie es wäre, wenn es kein Klassenbewußtsein wäre; er verwechselt das Klasseninteresse, das bei den Klassen tatsächlich vorhanden ist, mit dem Klasseninteresse, das es wäre, wenn es kein Klasseninteresse wäre. Es ist doch klar:

1. Hätten die nichtproletarischen Klassen ein „Klassenbewußtsein", so wie es Genosse L. bestimmt, also hätten sie eine volle Erkenntnis ihrer Lage, würden sie die Gesellschaft so erkennen, wie sie objektiv ist: dann hätten sie alle das Klassenbewußtsein — des Proletariats, der einzigen Klasse, die die Gesellschaft so erkennt, wie sie

objektiv ist. Dann hätten aber gleichzeitig alle Klassen dasselbe Bewußtsein, also: es wäre kein Klassenbewußtsein überhaupt vorhanden. Die ganze Menschheit hätte dasselbe Bewußtsein.

2. Das Klassenbewußtsein einer Klasse hat Grade, weil keine Klasse einheitlich ist. Der Grad, die Klarheit und Unklarheit des Bewußtseins der Klassen ist eine Frage, und das typische Klassenbewußtsein einer Klasse ist eine andere Frage. Wenn L. nur das ein Klassenbewußtsein nennt, das der objektiven Lage der Klasse voll entspricht — wie nennt er dann das Denken der Klasse, solange es diese Stufe nicht erreicht hat? In diesem Falle gibt es nur ein theoretisches, aber kein wirkliches Klassenbewußtsein, auch beim Proletariat nicht, denn auch bei diesem ist nur die Vorhut, die kommunistische Partei — „bewußt". Mit mehr oder weniger Klarheit haben aber die übrigen Mitglieder der Klasse des Proletariats ebenfalls ein der Lage des Proletariats entsprechendes Bewußtsein, sind doch die Kommunisten — schon nach dem „Kommunistischen Manifest" — keine besondere Klasse innerhalb des Proletariats. Und wenn Proletarier nicht voll oder wenig „klassenbewußt" oder sogar klassenfeindlich gesinnt sind, so deshalb, weil ihre Lage im Wirtschaftsprozeß selbst nicht rein typisch ist. Entweder sind sie nicht in Großbetrieben beschäftigt, oder aber gehören sie zum „kleinbürgerlichen Proletariat". Oder kennt Genosse L. diesen Engelsschen Ausdruck nicht? Dieser Ausdruck besagt aber, daß die Klassen keine starren Gebilde, sondern fließende Prozesse sind. Ebenso ihre Klassenbewußtseine. So daß sehr gut in dem Kopfe der wirklichen lebendigen Menschen Ideologien verschiedener Klassen Platz haben können — verschiedene Klassen beeinflussen einander. „Der Übergang ist fließend" — hier ebenso wie auch anderswo.

3. Interesse und Bewußtsein können nur dann im „kontradiktorischen Gegensatz" miteinander stehen, wenn dieses Interesse — kein Klasseninteresse ist. Wenn die Bauern keine besondere Klasse: Halbspekulanten, Halbarbeitende wären, so würden sie einsehen, daß ihr Interesse — der Kommunismus ist. Das einzusehen hindert sie aber gerade ihr Klassenbewußtsein, ihr Klasseninteresse! Wenn sie so weit kommen werden, daß sie dieses einsehen (und die praktischen Maßregeln der proletarischen Revolution, gepaart mit der Propaganda der Kommunistischen Partei bringen sie dazu), dann legen sie ihr spezifisches Klassenbewußtsein ab und nehmen das Bewußtsein des Proletariats an dessen Stelle an. Das ist Dialektik! Solange sie aber eine besondere Klasse sind, haben sie ein be-

sonderes Klassenbewußtsein und besondere Interessen! Und diese beiden, weit entfernt, „im kontradiktorischen Gegensatz" zu sein, sind bei ihnen gerade umgekehrt in vollstem Einklange.

Nur wenn man diese drei Punkte in Betracht zieht, kann man sich die Absurditäten des Genossen L. erklären, in die ihn sein „Zurechnungsproblem" verwickelt. Es passiert dem Genossen L. hier mit seinen Lehrern Rickert und Max Weber dasselbe, was dem russischen Bogdanow mit Mach passiert ist. Plechanow schildert das folgendermaßen:

„Sogar dort, wo Sie (nämlich Bogdanow. L. R.) meinen, daß Sie unabhängig von Ihrem Lehrer sind, verderben Sie nur die von ihm angeeignete Lehre. Und dabei verderben Sie sie, indem Sie vollkommen treu bleiben seinem Geiste. . . . Sie machen nur zu einer handgreiflichen Absurdität das, was bei Ihrem Lehrer nur eine potenzielle Absurdität (absurdum an sich, hätte Hegel gesagt) war." Plechanow: Dritter offener Brief gegen Bogdanow. S. 85. Russisch.)

* * *

Manches, was durch diese „Zurechnung" einem gespenstischen Klassenbewußtsein zugesprochen wird, ist die Funktion der Theorie. Die Theorie ist imstande, lange bevor eine Klasse sich dessen bewußt ist, die Grundtendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung vorauszusehen. Und da das Bewußtsein in den Menschen mit zu dieser Entwicklung gehört, kann die materialistische Theorie, die die kausale Abhängigkeit des Bewußtseins von den materiellen Produktionskräften, von den reellen Produktionsverhältnissen usw. verkündet, auch die Entwicklungsrichtung des Bewußtseins, und des Klassenbewußtseins des Proletariats im besonderen, voraussehen. Und wie zu erwarten ist, besagt das durch L. herangezogene Marxzitat nur dieses. Und das ist etwas ganz anderes, als was L. daraus folgert.

Die betreffende Stelle befindet sich in der „Heiligen Familie" in einer Debatte gegen Bauer. Man erlaube mir, die ganze Stelle unverkürzt zu zitieren, da „der schlagendste Beweis der philosophischen Schrullen die Praxis ist".

„Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im

ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not — den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigene Lebensbedingung aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch.

Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen heutigen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Teil der englischen und französischen Proletarier sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon bewußt ist und beständig daran arbeitet, dieses Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden."

Aus diesem Zitat — das braucht fast gar keinen Kommentar, um es einzusehen — folgt ebensowenig die Leugnung des reellen (Klassen-) Bewußtseins, und seine Ersetzung durch ein hypothetisches, „zugerechnetes", wie aus dem anderen Marxzitat die Leugnung der Dialektik in der Natur und ihre Beschränkung auf die Gesellschaft folgte. Wie dort, ist es hier in gleicher Weise einfach unverständlich, wie man so etwas daraus herauslesen will!

Es ist doch klar, was Marx meint. Die sozialistischen Schriftsteller schreiben dem Proletariat eine gewisse weltgeschichtliche Rolle zu. Warum tun sie das, und warum können sie das tun? Weil die heutige Gesellschaft gewissen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, die die zukünftige Bahn der Gesellschaft ebenso notwendig vorschreiben, wie die Bahn eines herabgeworfenen Steines durch die Fallgesetze notwendig vorgeschrieben wird. Der Stein weiß davon

nichts, daß sein Fall durch Naturkräfte notwendig vorgeschrieben ist: ebenso mag es sein, daß das Proletariat von seiner Rolle einstweilen keine Vorstellung hat. Aber nur einstweilen — sagt Marx. Denn da die Proletarier keine Steine sind, sondern Menschen, die ein Bewußtsein haben, so werden sie sich auch schon ihrer geschichtlichen Rolle bewußt werden. Die Engländer und Franzosen fangen schon an, sich ihrer geschichtlichen Aufgabe bewußt zu werden, die andern werden schon folgen.

Woher ich das weiß? Daher — sagt Marx —, weil ich als Materialist weiß, daß das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein abhängt, ein Produkt dieses gesellschaftlichen Seins ist. Da dieses Sein so beschaffen ist, daß das Proletariat durch das Elend usw. absolut notwendig zu diesem Handeln gezwungen wird, so ist es ebenso absolut notwendig, daß mit der Zeit auch das Bewußtsein in ihm erwacht.

Mehr steht wieder nicht in diesem Zitat und — ich muß wiederholen — wer mehr daraus herausliest, der irrt sich gewaltig!

Was darin steht, ist doch gerade genug! Die Rolle des Bewußtseins ist doch präzis, klar und nicht mißdeutbar bestimmt. Marx sagt nicht — wie Lukács uns glauben machen will —, es ist einerlei, was die Proletarier sich als Ziel vorstellen oder vorstellen werden. Das wäre eine fatalistische Theorie, und Marx war kein Fatalist. Er sagt nur: Es handelt sich nicht darum, was das Proletariat sich einstweilen als Ziel vorstellt. Und wie wir wissen, ist gerade die Geschichte jenes Gebiet, wo die Zeit (um mit L. zu reden) eine sehr wichtige Kategorie ist. Das Proletariat ist einstweilen unreif zu seiner Befreiungstat. Das Reifwerden hängt von vielen Umständen ab; unter ihnen spielt auch das Bewußtsein des Proletariats eine gewisse, vielleicht sogar große Rolle. Das hindert aber nicht vorauszusehen, daß das Proletariat reif werden, daß die Zeit kommen muß, wo es seine Mission erfüllen, wo es sich auch dessen bewußt werden wird. Einstweilen handelt es sich aber nur darum, diese zukünftige Aufgabe des Proletariats aus der Struktur der heutigen Gesellschaft herauszulesen — später wird diese theoretische Erkenntnis, die vorerst nur in wenigen Köpfen da ist, alle oder die meisten Köpfe der Proletarier erfüllen. Was für ein „Zurechnungsproblem" ist hier verborgen?

Gerade umgekehrt: das Bewußtsein der Proletarier wird kausal durch die Umwelt erklärt. Dieses Bewußtsein ist hier gerade das „psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier oder das (massenpsychologische) Bewußtsein ihrer Gesamtheit". Und ge-

rade im Gegenteil dazu, wie Genosse L. es behauptet, wird „das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität" g e r a d e n i c h t „letzthin von diesem (zugerechneten) Bewußtsein . . . bestimmt und nur aus diesem Bewußtsein erkennbar". Was nicht nur „das geschichtlich bedeutsame", sondern j e d e s Handeln der Klasse „letzthin" bestimmt, ist dies von Marx geschilderte objektive Sein der Klasse. Dieses Sein schreibt der Klasse ihr Ziel vor, d. h. erweckt in ihr ein entsprechendes Bewußtsein. Und dann bestimmt dieses reelle und nicht ein „zugerechnetes" Bewußtsein das Handeln der Klasse. Freilich bei weitem nicht „letzthin". Das Bewußtsein ist ein notwendiger Durchgangspunkt aller objektiven Notwendigkeiten beim Menschen. Alles Materielle muß ins Ideelle umgesetzt werden. Aber „letzthin" bestimmt — das Materielle.

„Die kritische Kritik darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamiert hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Tätigkeit, sie aufzuheben."

Das schreibt Marx unmittelbar nach der zitierten Stelle. Hat er nicht seinen Lukács ebenfalls vorausgeahnt und mitgetroffen?

Feiert die „kritische Kritik" heute nicht — in der Philosophie des Genossen Georg Lukács ihre Wiedergeburt?

(Schluß folgt.)

Ladislaus Rudas:

Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács.

(Fortsetzung und Schluß))*

4. Eine Wahlverwandtschaft.

In zwei Hinsichten kann man, wie wir gesehen haben, dem Gen. L. eine große Konsequenz nicht abstreiten: erstens in Hinsicht der Inkonsequenz, mit der aus materialistischen Voraussetzungen Marx' idealistische Schlüsse zieht; zweitens, was bei einem Schriftsteller, dessen Haupteigenschaft die Inkonsequenz ist, nicht zu erwarten wäre, in Hinsicht der Beharrlichkeit, mit der er seinen idealistischen Voraussetzungen treu bleibt, aus denen er nie materialistische, sondern immer unverfälschte idealistische, agnostizistische, mystische Schlüsse zieht.

Er, der an einigen Stellen seines Buches von der notwendigen Begriffsmythologie der bürgerlichen Soziologen spricht, mißachtet diese seine eigene Warnung und ist selbst nichts anderes als ein Begriffsmythologe, wie wir das oben bei seinem Begriff des Klassenbewußtseins konstatierten und auf Schritt und Tritt seines Buches konstatieren können. Diese Begriffsmythologie ist aber unvermeidlich bei idealistischen Voraussetzungen, ist doch der ganze Idealismus im Grunde genommen nichts anderes als eine Mythologie, nicht umsonst ist er wahlverwandt mit der Religion.

Die allgemeine idealistische Voraussetzung des Gen. L. ist die, daß er einen Gegensatz konstruiert zwischen Natur und Geschichte, einen Gegensatz, der nicht da ist und nicht da sein kann. Das haben wir konstatiert bei seiner Annahme, daß die Dialektik nur in der Gesellschaft, nicht aber in der Natur Geltung habe. Und alle seine weiteren Folgerungen fließen aus dieser seiner Grundvoraussetzung. Der von ihm konstruierte Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft treibt ihn weiter: er ist genötigt, einen weiteren Gegensatz zu konstruieren zwischen dem gewöhnlichen Menschen, so wie er leibt und lebt und im alltäglichen Leben sich benimmt, und dem „geschichtlichen", „geschichtlich bedeutsam handelnden" Menschen. Dann zwischen dem alltäglichen, gewöhnlichen Bewußtsein und dem „(zugerechneten) Klassenbewußtsein" usw.

Daß die idealistische Grundauffassung eines Denkers nicht auf die Grundlagen seiner Theorie beschränkt bleiben kann, das

*) Siehe S. 669 Arb.-Literatur Nr. 10.

ist ohne weiteres klar. Man kann nicht Idealist sein in den Grundlagen und Materialist in den Konsequenzen. Man kann sich *einbilden*, man sei Materialist: in Wirklichkeit ist man Idealist. Daß L.s Theorie des Klassenbewußtseins eine idealistische Theorie ist, ist aus dem Obengesagten, wie ich glaube, klar und wird sich aus den Konsequenzen, die L. aus ihr zieht und die wir sofort in Augenschein nehmen werden, noch klarer zeigen. Vorerst will ich aber die Theorie L.s der Theorie eines andern „Marxisten" gegenüberstellen, der „Theorie" eines „Marxisten", von dem er selbst anerkennen wird, daß er nur ein „Marxist", ein Quasi-Marxist, ein Schein-Marxist ist. Dieser „Marxist", dieser Verfälscher und Verwässerer des Marxismus ist aber der Neukantianer Max Adler. Dieser sagt:

„Allerdings handelt es sich hier (bei dem bürgerlich-liberalen Marxüberwinder Kelsen, gegen den M. Adler polemisiert L. R.) um ein geradezu typisches Mißverständnis dieser Theorie (nämlich des historischen Materialismus L. R.), hervorgerufen durch ihre Bezeichnung als „materialistische" Geschichtsauffassung und durch ihre Tendenz, auch die gesellschaftliche Entwicklung als naturnotwendig aufzuzeigen. Immer wieder wird dabei übersehen, daß sowohl Marx wie Engels auf das schärfste ihren Materialismus von dem naturwissenschaftlichen, ihre „Natur" von der bewußt- und willenlosen Natur der physikalisch-chemischen Vorgänge unterschieden haben. Die Natur, von der Marx und Engels sprechen, ist die *gesellschaftliche Natur* des Menschen, d. h. also die *menschliche* Natur, wie sie nur in vergesellschafteter Form möglich ist, die Natur der Vergesellschaftung. Und damit ist ein für allemal menschliches Wollen und Streben, denkendes, zweckmäßiges und sittliches Urteilen in der eigenartigen Verbundenheit der Vergesellschaftung als ein integrierender Bestandteil dieser Natur gesetzt. Ja, die gesellschaftliche Natur besteht überhaupt nur in diesem tätig *werdenden* Verhalten vergesellschafteter Menschen." (Max Adler: Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 19.)

Wie bei L. so auch bei Adler: es wird ein Gegensatz konstruiert zwischen Natur und „Natur". Man leugnet einfach ab, was jeder weiß, der in Marx und Engels nur hineingeguckt hat, daß Marx und Engels ihre Theorie als naturwissenschaftliche Theorie bezeichneten, daß sie Natur und Gesellschaft nicht entzweigerissen haben, und konstruiert einen künstlichen Gegensatz, indem man die Gesellschaft gegenüber der Natur als „Natur" bezeichnet. Max Adler und Lukács, die neuen Idealisten, verfahren nicht anders, als die alten Neuhegelianer verfuhren, gegen die Marx und Engels gekämpft und denen sie dasselbe vorgeworfen haben, was man diesem vorwerfen kann:

„Aus der Geschichte wird die Beziehung zwischen den Menschen und der Natur ausgeschlossen, infolgedessen ein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte entsteht." (Marx und Engels: Deutsche Ideologie. Marx-Engels-Archiv S. 228.)

Die Gesellschaft ist nicht *einfach* Natur: die Naturgesetze bekommen in der Gesellschaft infolge der *Tätigkeit* des Menschen eine dialektische Abänderung, in der Gesellschaft entsteht durch diese Tätigkeit des Menschen etwas *Neues*, etwas *anderes*, neue Gesetze, andere Gesetzmäßigkeiten. So wird z. B. aus den Individuen — Klasse, aus dem Darwinschen „Kampf ums Dasein" der Tierindividuen — der Klassenkampf, aus der „bewußt- und willenlosen" Natur — Bewußtsein und Ziele beim Menschen usw. (Siehe Marx: Briefe an Kugelmann.) Das geschieht aber in der „bewußt- und willenlosen" Natur selbst nicht anders! Physikalische Erscheinungen schlagen in chemische um, diese in biologische und diese ihrerseits in soziologische. Die Natur ist kein Gott, der verschiedene Gesetzmäßigkeiten in der Tasche hätte und wie ein Taschenkünstler zur Erbauung und Ueberraschung der Welt einmal diese, ein andermal jene Gesetzmäßigkeit aus der Tasche zöge und auf die Erscheinung der nichtsahnenden Welt anwendete. Es gibt nur eine einzige Gesetzmäßigkeit (sowohl in Natur als in Gesellschaft): die *Dialektik*, und alles, was in der Welt geschieht, alles unterliegt den Naturgesetzen der Dialektik. Und wenn es blödsinnig wäre, die Klassenkämpfe der Gesellschaften z. B. auf die Bewegung der Materie zurückzuführen, so nur deshalb, weil gerade infolge der Dialektik die in der Natur wirkenden Gesetze in verschiedene Gesetzmäßigkeiten *umschlagen*. Alle diese verschiedenen Gesetzmäßigkeiten hängen aber miteinander zusammen, alle sind sie miteinander verwandt, wesensgleich.

Und natürlich nicht darin besteht der Unterschied zwischen Idealisten und Materialisten, zwischen Marxisten und „Marxisten", als ob die Marxisten nicht wüßten, daß in der Gesellschaft die Naturgesetze eine andere Fassung bekommen. Was L. oder ein Max Adler sagen wollen, ist das, daß Natur und Gesellschaft *prinzipiell, grundsätzlich* verschieden von einander sind. L. und Max Adler, kurz alle Idealisten, versichern den Materialisten-Marxisten, daß zwischen Natur und Gesellschaft ein Riß, eine Kluft da ist, entstanden, man weiß nicht wie und man weiß nicht wann; daß die Gesellschaft ganz andersartig ist als die Natur; die *Notwendigkeit*, die in der Natur herrscht, in der Gesellschaft entweder ganz aufhört oder wenigstens stark beschränkt wird. Daß die Gesetzmäßigkeit, die in der Natur herrscht, in der Gesellschaft dem bewußten *Wollen* Platz macht. Das „*tätigwerdende* Verhalten" der

Menschen, das Bewußtsein der Menschen — das ist natürlich etwas Neues gegenüber der Natur, trotzdem auch dieses Neue *aus* der Natur entstanden ist. Dieses Neue wollen aber die Idealisten als das *Entscheidende*, die Geschichte „letzten Endes" *Bestimmende* uns auftischen.*)

So wird aus der materialistischen Geschichtsauffassung eine „materialistische" Geschichtsauffassung, aus dem Materialismus von Marx und Engels ein „Materialismus" oder ein „orthodoxer Marxismus". Aus dem Materiellen wird etwas „Geistiges" gemacht, z. B. folgendermaßen:

„So ist das Soziale bereits ebenso transzendental für menschliche Erfahrung wie die übrigen bisher als transzendental bekannten Bedingungen des Bewußtseins. Der Mensch ist schon vor aller historisch-ökonomischen Vergesellschaftung *bereits in seinem geistigen Sein*, in seinem theoretischen Bewußtsein vergesellschaftet. Und er findet in dem historisch-sozialen Prozeß nur entfaltet, was er bereits an sich in seinem transzendentalen Subjekt ist: die unaufhebbare Bezogenheit auf andere, wesensgleiche Subjekte und In-Einssetzung mit ihnen." (M. Adler: Ebenda S. 30.)

Wer dieses Kauderwelsch mit den von uns zitierten einschlägigen L.-Stellen vergleicht, wird finden, daß hier, wenn auch nicht dasselbe Lied gesungen wird, doch derselbe Ton

---

*) Ich kann nicht umhin, hier auf ein Zitat von Engels die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, die die Meinung Lukács, Marx hätte die Dialektik in der Natur nicht anerkannt, endgültig widerlegt, gleichzeitig aber auf die Ursache hinweist, nicht nur warum L. der Meinung ist, in der Natur gelte die Dialektik nicht, sondern auch, warum diese „Marxisten" so sehr dem naturwissenschaftlichen Materialismus abgeneigt sind. Im Vorwort zur zweiten Ausgabe seines „Anti-Dühring" sagt Engels:

„Marx und ich waren wohl ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet haben. *Aber zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft.*" (Von mir unterstrichen.)

Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich behaupte, daß bei den „Materialisten" (unter ihnen auch bei L.) es gerade hier hapert, was *bei dem heutigen Stand der Naturwissenschaft, wo sie anfängt durch und durch dialektisch zu werden*, — ein viel größerer Fehler ist als je."

Und zu diesen Worten von Engels fügt Plechanow folgende Bemerkung (gegen Bogdanow) hinzu:

„Wie Sie sehen, war in den Augen Engels die materialistische Erklärung der *Natur* ein ebensolcher unerläßlicher Teil der richtigen Weltauffasung, wie die materialistische Erklärung der *Geschichte*. Das vergessen sehr oft und sehr gern jene Leute, die zum Eklektizismus neigen, oder, was fast eins und dasselbe ist, zum theoretischen „Revisionismus."

68

herrscht. Und der Ton macht die Musik! Das *theoretische* Bewußtsein ist es, worauf es allen Idealisten ankommt, denn deshalb sind sie Idealisten, um ihren Ausgangspunkt aus dem Bewußtsein zu nehmen. Diese idealistische Lehre wird noch handgreiflicher formuliert in folgenden Stellen, die gleichzeitig die Berührungspunkte der zwei Abarten (der Adlerschen und der L.schen Abart) des Idealismus noch entschiedener hervorheben:

„Gleichwohl hat die Hegelsche Darstellung in einer grundlegenden Hinsicht ihre *über die Auffassung des Marxismus hinausführende*, bleibende Bedeutung, nämlich in jener Hinsicht, in welcher überhaupt *der Marxismus seine Ergänzung außer sich suchen muß*, in erkenntniskritischer Beziehung. Die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft als ein Reich des geistigen Truges, die Aufweisung der individualistischen Absonderung als eines bloßen Scheines gehören zu dem Tiefsinnigsten und Ueberzeugendsten, was über die Grundbedingung sozialer Erkenntnis gesagt werden kann, nämlich über jene notwendige transzendentale Eingliederung des Individualbewußtseins in das Allgemeine, die ich das *Transzendental-Soziale der Erfahrung* genannt habe. Zusammen mit Fichte ist es vor allem Hegel, der als Philosoph der sozialen Erfahrung bezeichnet werden muß. Fichte und Hegel haben das *Sozial-a-priori des Erkennens*, ohne es noch als solches zur gesonderten Darstellung gebracht zu haben, in ihrer Philosophie, freilich noch in metaphysischem Gewande, bereits entfaltet. Und es ist nur konsequent, daß ebenso wie die Marxsche Soziologie aus der Hegelschen Philosophie durch Abstreifung ihrer metaphysischen Hülle hervorgehen konnte, auch die Erkenntniskritik des Sozialen auf dem gleichen Wege bei Hegel ihre reichen, noch lange nicht gehobenen Schätze finden wird." (Ebenda, S. 43. Note. Von mir unterstrichen.)

Eigenartige Konsequenzen, die diese Idealisten ziehen! Weil der Marxismus aus der Hegelschen Philosophie hervorging, soll jetzt die Marxsche Soziologie ihrerseits in die Hegelsche, noch mehr in die Kantsche Philosophie eingehen! Und dazu noch in umgekehrter Weise als es beim Marxismus der Fall war: Marx hat die metaphysische Hülle der Hegelschen Philosophie abgestreift, dafür rächt sich M. Adler so, daß er jetzt aus dem Marxismus wieder eine Metaphysik macht („Transzendental-Soziale der Erfahrung", „Sozial-a-priori"). Man beachte aber die Berührungspunkte Adlers mit L.: die gleiche Rückkehr zu Hegel und zwar zu Hegel nicht in seiner „rationellen Gestalt", sondern in seiner „mystifizierten Form". Müßte man Hegel nur deshalb zur „Ergänzung des Marxismus" heran-

ziehen, weil er die bürgerliche Gesellschaft „als ein Reich des *geistigen* Truges" darstellte, so könnte man mit gleichem Recht auch den Buddhismus dazu verwenden, wo bekanntlich die ganze Welt als Trug, und die ganze Menschheit auf das „Rad der Illusion" gespannt ist. Maia, die Göttin des Truges, müßte die Göttin eines jeden Marxisten sein. Man beachte aber auch in dieser Hinsicht den Berührungspunkt zwischen unseren beiden Idealisten: die Hegelsche „List der Vernunft" ist es, worauf Adler hier anspielt, und ebenso wie er macht auch unser Gen. L. aus diesem Hegelschen Begriff, den Marx „verweltlicht" hat, wieder ein mystisches Spiel.

Dann lesen wir weiter:

„Ein solcher, die Wissenschaft vom sozialen Leben ertötender Relativismus ist nicht bloß abzulehnen, sondern auch gar nicht gegeben. Freilich ergibt sich dies erst aus jener erkenntniskritischen Auffassung des Kantschen Transzendentalismus, in welcher, worauf ich schon seit Jahren *vergeblich* *) aufmerksam zu machen bemüht bin, *auch das Soziale nur mehr als eine apriorische Seite unseres Bewußtseins überhaupt erscheint.* Hierdurch gewinnt erst die Kritik der reinen Vernunft ihre ganze, nämlich auch die Sozialwissenschaft umschließende *revolutionäre* Bedeutung und wird Kant ein Schlußpunkt der alten und ein Anfangspunkt der neuen Philosophie, der Vollender des individualistischen und Begründer des kollektivistischen Denkens."

„Dagegen ist zu beachten . . ., daß der Begriff der Freiheit überhaupt kein Individualbegriff ist, sondern ein Kollektivbegriff, weil in dem Begriff der Selbstbestimmung des Willens *gar nicht an den psychologischen Einzelwillen gedacht wird . . . Das psychologische Willenssubjekt ist gerade so eine bloße Erscheinungsform wie das psychologische Denksubjekt.*"

Wird hier nicht aus dem Bewußtsein der Menschen ebenso ein unbegreifliches, „vor aller Erfahrung" existierendes, gespenstisches Wesen gemacht — wie bei L.? Das „Sozial-a-priori" — hat es nicht eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem „zugerechneten" Bewußtsein unseres L.? Ist der Wille, der „gar nicht ein psychologischer Einzelwille", sondern ein „Willensprozeß überhaupt" — ist er nicht wahlverwandt mit dem Bewußtsein L.s, das „weder das Bewußtsein einzelner, noch das (massenpsychologische) Bewußtsein vieler, sondern ein (zugerechnetes) Bewußtsein, der Sinn der geschichtlichen Lage", kurz: das Kantsche „Bewußtsein überhaupt" ist?

---

*) Der arme, nicht verstandene Mann!

Adler, als Kantianer, sieht im Bewußtsein etwas, das *vor* aller Vergesellschaftung gegeben ist und das schon vor aller Vergesellschaftung die Eigenschaft hat — vergesellschaftet zu sein! Bekanntlich entstand das Bewußtsein der Menschen lange *nach* ihrer Vergesellschaftung, lange nach dem die Menschen nicht nur gemeinsam gelebt, sondern auch gemeinsam gearbeitet haben. Es entstand nach oder wenigstens gleichzeitig mit der Sprache. Diese entstand ihrerseits langsam, nach mühsamer, jahrtausendelanger Entwicklung aus tierischen Lauten, die aus den Kraftanstrengungen rein mechanisch-biologisch den Menschen bei der Arbeit entschlüpft sind und zwecks Verständigung im gemeinsamen Arbeitsprozeß von den Menschen fixiert und zu „Worte" wurden. So sagen Marx und Engels:

Auf dem „Geist" lastet im voraus der Fluch der „Belastung" seiner Materie, die hier in Erscheinung tritt in der Form von sich bewegenden Luftschichten, in der Form von Tönen, kurz in der Form der Sprache. Die Sprache ist ebenso alt wie das Bewußtsein, die Sprache ist — das für andere Leute, demgemäß auch für mich existierende *reelle Bewußtsein*, und die Sprache, ähnlich dem Bewußtsein, entspringt aus dem Bedürfnis des Verkehrs mit anderen Menschen. *Meine Beziehung zu meiner Umgebung ist mein Bewußtsein*". (Marx-Engels: Deutsche Ideologie. Marx-Engelsarchiv, S. 220. Russisch.)*)

Das ist die Sprache der Materialisten. Ebenso, wenn Marx und Engels an derselben Stelle erklären:

„Der Mensch unterscheidet sich vom Schaf nur darin, daß das Bewußtsein bei ihm den Instinkt ersetzt oder daß sein Instinkt einen bewußten Charakter trägt."

Das Schaf und der Mensch — sie sind beide Mitglieder der Natur. Oder wie das ein französischer Dichter, Francis Jammes, in dem eine materialistische Seele wohnte, ausgedrückt hat: „O, ihr armen Esel, ihr alle seid meine Brüder". Und wenn die Naturgesetze bei den Schafen, als dialektisch, bewirkt haben, daß sie einen „Instinkt" haben, so beim Menschen, daß aus seinem „Instinkt" ein „Bewußtsein" geworden ist. Was Marx und Engels immer wieder betonen wollen, ist klar: Natur und Gesellschaft („Schaf und Mensch") sind voneinander nicht nur nicht verschieden, sie sind *grundsätzlich dasselbe*. Sie sagen das klipp und klar:

---

*) Dieses Manuskript ist durch Gen. Rjasanow vor kurzem veröffentlicht worden. Es liegt mir nur russisch vor und deshalb mußte ich den deutschen Text aus dem russischen selbst übersetzen. Daher stammt die Unbeholfenheit der Sprache.

„Wir kennen nur eine einheitliche Wissenschaft: die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann man von zwei Seiten betrachten und in Naturgeschichte und Menschengeschichte teilen. *Man darf aber diese beiden Seiten nicht voneinander trennen; solange Menschen existieren werden, bedingen Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen einander.*" (Ebenda S. 214.)

Das ist doch eine klare, nicht mißzuverstehende Sprache! Haben die Naturwissenschaftler bisher die Naturwissenschaft nichtgeschichtlich betrieben, so ist das heute immer weniger der Fall. Ihnen dämmert auch die Einsicht: es wird ihnen durch ihre Wissenschaft selbst Dialektik „eingepaukt". Aber Natur und Naturwissenschaftler sind außerdem zwei verschiedene Sachen. Natur und Gesellschaft — beide dialektisch — bilden eine unzerreißbare Einheit und das Bewußtsein der Menschen ist ebenso Naturprodukt wie der Instinkt der Tiere.

Aus diesem Natur- und Gesellschaftsprodukt macht Adler ein „transzendentales Subjekt", d. h. ein gespenstisches Wesen, das vor aller Gesellschaft da war und vor aller Gesellschaft mit einem „theoretischen Bewußtsein" ausgestattet war. L. aber macht aus ihm, wie wir zu zeigen versucht haben, ebenfalls ein gespenstisches Wesen, das weder im Individuum, noch in den Massen verkörpert, dennoch einen „letzthin" entscheidenden Einfluß auf das Schicksal der Menschen ausübt. „Letzthin" ist das L'sche Klassenbewußtsein — wie wir gesehen haben — nichts anderes als das Kant'sche „allgemeine Bewußtsein". Und hier entpuppt sich nun Gen. L. aus einem Alt-Hegelianer zu einem Neu-Kantianer! Kein Wunder: er fußt doch auf Rickert-Weber, die ihrerseits, als Neu-Kantianer, auf Kant fußen. Es ist also auch *kein Zufall*, daß Gen. L. sich mit Max Adler, dem Neu-Kantianer, gerade in Fragen des Bewußtseins eng berührt.

5. Konsequenzen, die man zieht, aber nicht ziehen sollte, und Konsequenzen, die man nicht zieht, aber ziehen sollte.

Einige Konsequenzen, die der Gen. L. zieht, haben wir schon kennengelernt. Wir haben gehört, daß das (zugerechnete) Bewußtsein „letzthin" das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität „bestimmt". Noch mehr. Sogar erkennbar ist dieses Handeln „nur aus diesem Bewußtsein". (S. 62.) Daß mit dieser Theorie (soweit mit ihr ein Sinn verbunden ist) — die Marx'sche Theorie wieder „umgestülpt" worden ist in eine idea-

listische, das ist auf den ersten — unbefangenen — Blick klar. Noch klarer wird dies aber aus den *praktischen* Konsequenzen.

Denn Gen. L. wirft selbst die Frage auf: „Was (ist) die *praktisch-geschichtliche* Funktion des Klassenbewußtseins". Und er antwortet:

„Solche Feststellungen ermöglichen erst das methodische Ausnützen der Kategorie der objektiven Möglichkeit".

„Es ist nun die Aufgabe der sorgsamsten geschichtlichen Analyse, vermittelst der Kategorie der objektiven Möglichkeit, klarzulegen, in welcher Lage der Dinge ein wirkliches Durchschauen des Scheines, ein Durchdringen zum wirklichen Zusammenhang mit der Totalität überhaupt im Bereich des Möglichen liegt. Denn falls aus dem Augenpunkt einer bestimmten Klassenlage die Totalität der aktuellen Gesellschaft überhaupt nicht wahrnehmbar ist, falls selbst das *zurechnungsmäßige Zuendedenken* ihrer Interessen nicht die Totalität dieser Gesellschaft trifft, *so kann eine solche Klasse nur eine beherrschte Rolle spielen, kann niemals weder erhaltend, noch weitertreibend in den Gang der Geschichte eingreifen.* Solche Klassen sind im allgemeinen zur Passivität, zum haltlosen Hin- und Herschwanken zwischen den herrschenden und die Revolution tragenden Klassen *vorherbestimmt* und ihre eventuellen Explosionen müssen den Charakter des *leer Elementaren, des Ziellosen an sich tragen und sind selbst im Falle eines zufälligen Sieges zur endgültigen Niederlage verurteilt.*" (S. 64. Von mir unterstrichen. L. R.)

Gen. Lukács wird mir erlauben, einige kleine Fragen an ihn richten zu dürfen, die gleichzeitig zur historischen Aufklärung dienen können. Nach ihm hängt das Schicksal jeder Klasse, ob sie herrschend oder beherrscht ist, von ihrem Bewußtsein ab. Es sind Klassen, sagt er, die imstande sind, den Schein, in den ihr geschichtliches Sein gehüllt ist, „wirklich zu durchschauen", „zum wirklichen Zusammenhang mit der Totalität" durchzudringen. Es sind wieder Klassen, die das zu tun nicht imstande sind, nicht einmal — zurechnungsmäßig. (Was dieses letztere bedeutet, haben wir schon gesehen. Nicht nur sie selbst sind zu diesem „Durchdringen" nicht fähig, sondern sogar ein über sie thronender und an ihrer Stelle denkender Philosoph wäre dazu unfähig. Also z. B.: wäre Gen. L. zu Zeiten Roland des Tapfern oder den Kreuzzügen geboren und hätte er damals philosophiert, wäre selbst er nicht imstande gewesen, den wirklichen Zusammenhang der feudalen Gesellschaft zu durchschauen.) Solche Klassen aber, die dazu nicht fähig sind, die also kein ihrem gesellschaftlichen Sein vollentsprechendes („adäquates") Bewußtsein haben, können „nur eine beherrschte Rolle spielen", können „niemals weder

erhaltend noch weitertreibend in den Gang der Geschichte eingreifen".

Aber Gen. L.! Wo bleibt denn die „sorgsamste geschichtliche Analyse"? *Das steht doch mit allen Tatsachen der Geschichte im vollsten und entschiedensten Widerspruch!* Nach Ihnen müßte man doch alles, was bisher in der Geschichte geschah, als nichtgeschehen erklären! Oder, um mit Marx zu sprechen: „Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr!" Welche Klasse in der Geschichte hat bisher „den Schein wirklich durchschaut"? Welche war fähig „zum wirklichen Zusammenhang mit der Totalität durchzudringen"? Gab es in der Geschichte (außer dem heutigen Proletariat) bisher eine einzige Klasse, deren Klassenlage „die Totalität der aktuellen Gesellschaft" „wahrzunehmen" erlaubte? Gab es eine einzige Klasse (wieder außer dem modernen Proletariat), deren Interessen „die Totalität der Gesellschaft trafen"?

Nein, solche Klassen gab es bisher nicht! Weder der antike Adel oder die antike Bourgeoisie, noch der mittelalterliche Adel, noch die moderne Bourgeoisie waren dazu fähig, nicht zu sprechen vom antiken Bauerntum, Proletariat oder Sklaventum usw. Hat vielleicht der antike Adel, der Adel Griechenlands oder Roms, der persische oder indische Adel „den Schein wirklich durchschaut"? Trotz Buddhismus und trotz Maia, der buddhistischen Göttin des Scheines waren sie in allerlei Illusionen, marxistisch ausgedrückt: Ideologien befangen betreffs ihres gesellschaftlichen Seins! War der mittelalterliche Adelige vielleicht dazu fähig „zum wirklichen Zusammenhang mit der Totalität durchzudringen"? Obzwar beseelt vom heiligen Geiste, der für ihre Gesellschaftsformation entschieden eine Vorliebe hatte und dessen auserwähltes Volk sie waren, entschieden nicht! War vielleicht die moderne Bourgeoisie so beschaffen, daß aus ihrem „Augenpunkt" „die Totalität der aktuellen Gesellschaft" „wahrnehmbar" war? Trotz der nüchternen Berechnung, „Kalkulation" der Bourgeoisie, die Sie, Gen. L., so glänzend (nach M. Weber) beschreiben, entschieden nicht!

Aber diese Klassen waren doch entschieden *herrschende Klassen*, jede zu ihrer Zeit und spielten nicht „nur" eine beherrschte Rolle! (Hinwieder die einzige Klasse, die bisher in der Geschichte zu dem, was Sie fordern, allein fähig ist, das Proletariat, ist noch immer keine herrschende, war immer eine beherrschte Klasse!) Alle diese Klassen griffen doch entschieden sowohl „erhaltend" als auch „weitertreibend" in den Gang der Geschichte ein! Jeder Schüler einer russischen Parteischule kann uns belehren, daß die moderne Bourgeoisie große Revolutionen gehabt hat und in diesen *ganz entschieden* nicht zum

„Hin- und Herschwanken" „vorherbestimmt" (durch wen? durch was?) war! Daß ihre „Explosionen" entschieden nicht „eventuelle" waren, weder „den Charakter des leer Elementaren, des Ziellosen" an sich trugen, noch „selbst im Falle eines zufälligen Sieges zur endgültigen Niederlage verurteilt" waren!

Sagt doch gerade von der großen französischen Revolution Lenin:

„Gerade deshalb wird die französische Revolution die Große genannt, weil sie nicht durch Verwelktheit, Unentschlossenheit, Phrasentum sich auszeichnete, wie viele Revolutionen von 1848, sondern weil sie eine tätige (aktive) Revolution war, die, nachdem sie die Monarchisten gestürzt, sie auch endgültig erdrückt hat". (Lenin: Ueber den Betrug des Volkes usw. Ges. Werke XVI. 206. Russische Ausgabe.)

Woher diese Verirrungen, diese historischen Irrtümer? Ganz klar woher: Erstens daher, weil der Gen. L. hier ganz offenkundig jene „Werte", „Werturteile" vor Augen hat, von denen wir schon gesprochen haben. Er *bewertet* die Geschichte, und da die ganze bisherige Geschichte der Klassengesellschaft nur eine „Vorgeschichte der Menschheit" war — war sie nicht „wert", abgelaufen zu sein. Nur das Proletariat verwirklicht das „Reich der Freiheit", nur nach dem Siege des Proletariats beginnt die eigentliche Geschichte der Menschheit, die Klassengesellschaft wird durch das Proletariat endgültig beseitigt, — *darum* waren alle bisherigen Klassen „trotz zufälliger Siege" zur „endgültigen" Niederlage „verurteilt". Denn alles, was bisher geschah, ist nach *diesem* Gesichtspunkte „zufällig". Und jetzt wissen wir, von wem die armen beherrschten-herrschenden Klassen, — denn in *diesem* Sinne waren alle herrschenden Klassen „nur" beherrscht, zur „endgültigen" Niederlage „verurteilt" waren. Von der Geschichte — die von vornherein dieses Ziel vor Augen hatte! So wird aus der Geschichte eine „aparte Persönlichkeit" — ein Gott gemacht! So wird aus der marxistischen Soziologie — eine Geschichtsmetaphysik gemacht.

Zweitens schwebt dem Gen. L. schon der zukünftige Sieg des Proletariats vor Augen, der „Sieg" der heutigen geschichtlichen Lage der Gesellschaft. Weiß man, daß das Proletariat im Begriffe ist zu siegen, so ist es leicht, hinterher eine Geschichtsphilosophie dazu zu konstruieren und zu sagen: „endgültig" war die Bourgeoisie zur Niederlage „verurteilt", trotzdem sie in der englischen und in der großen französischen Revolution „zufällig" gesiegt hat!

Wenn aber Gen. L. dagegen protestieren würde, daß seine Theorie der endgültigen Niederlage mit den Rickert-Weber'schen Werturteilen etwas zu tun hat (obzwar das ohne Zweifel steht!),

dann besagt seine anspruchsvolle Formulierung „letzten Endes" nicht anderes als die marxistische Binsenwahrheit, daß eine jede Geschichtsformation entsteht (siegt) und untergeht („endgültige Niederlage"). Nur hat der Marxismus nie behauptet, daß das zufällig zugeht — hauptsächlich was den Sieg anbetrifft. Gerade der „Sieg" einer Klasse wurzelt in sehr triftigen Ursachen. Weder Sieg noch Niederlage sind aber endgültig.

Und das wird auch nach dem „endgültigen Sieg" des Proletariats nicht aufhören so zu sein: ich meine die „Binsenwahrheit", daß geschichtliche Epochen entstehen und vergehen werden, trotzdem keine Klassen da sein werden. Keine *politischen* Siege und Niederlagen, wohl aber Siege und Niederlagen *im Kampfe mit der Natur* werden wohl erkämpft, beziehungsweise erduldet werden müssen. Die Produktivkräfte werden sich riesig entwickeln. Die Einsicht der Menschen in und ihre Herrschaft über die Natur wird immer größer werden. Ihr „Sein" wird weiter verändert und dieses Sein wird ihr „Denken" verändern. Die Australneger werden noch dort halten, wo die Philosophen der heutigen Gesellschaft stehen, sie werden vom „Reich der Freiheit" träumen, und die heutige zivilisierte Menschheit, wo wird die sein? Marx hat uns den Rat gegeben, keine Rezepte für die Garküche der Zukunft zu machen.

Wie wir noch sehen werden, liegen gerade hier die „Verbesserungen', die Gen. L. an dem historischen Materialismus anzubringen für gut hält. Einstweilen wollen wir uns aber mit ihnen nicht beschäftigen.

Das „endgültige" Ergebnis hinterher zu konstatieren, ist nicht schwer. Marx, der die zukünftige Revolution des Proletariats vorausgesehen hat, als noch außer ihm und Engels sehr wenige es vermochten, und niemand so wie diese beiden, war dennoch vorsichtiger und hat davon gesprochen, daß im Klassenkampf beide Klassen untergehen können. Wer siegt in diesem Falle „endgültig"? Gen. L. weiß es, denn er besitzt ein untrügliches Entscheidungsmittel: das Bewußtsein der Klassen. Daß mit den obigen Zitaten die ganze Klassenkampftheorie von Marx und Engels nur war — ist eine Kleinigkeit, die zu erwähnen sich gar nicht lohnt.

Auch die Kleinigkeit, daß hier der Untergang der Bourgeoisie sowohl als der Sieg des Proletariats dem Bewußtsein zugeschrieben und vom Bewußtsein abhängig gemacht wird — erwähnen wir nicht einmal. Auch das nicht, daß dies nicht ganz im Einklang mit dem „orthodoxen Marxismus" zu stehen „scheint" (S. z. B. Engels: Anti-Dühring. S. 161 und 171) und auch nicht von allzu großer „Schärfe der geschichtlichen Analyse" zeugt. Solche „Lappalien" sind nicht der Rede wert.

Von dem besprochenen Beispiel können wir auf die Art der weiteren historischen Exkurse des Gen. L. schließen.

„Denn" — fährt Gen. L. sofort nach der oben zitierten Stelle fort — „das Berufensein einer Klasse zur Herrschaft bedeutet, daß es von ihren Klasseninteressen, von ihrem Klassenbewußtsein aus möglich ist, das Ganze der Gesellschaft diesen Interessen gemäß zu organisieren."

Dieser Satz steht aber mit den vorigen Behauptungen, von denen wir soeben sprachen und mit denen er mit einem „denn" verknüpft ist, im *vollkommensten Widerspruch*, trotzdem das „denn" davon zeugt, daß Gen. L. diesen Satz als logische Folge und nicht als „kontradiktorischen Gegensatz" zu dem vorherigen gemeint hat. — „Denn" dort wurde behauptet, daß eine Klasse nur dann zur Herrschaft berufen ist, wenn „von ihrem Augenpunkte aus ein wirkliches Durchschauen des Scheines, ein Durchdringen zum wirklichen Zusammenhang mit der Totalität" möglich ist. Nun war dies bei der modernen Bourgeoisie z. B. nie der Fall. Trotzdem hat sie, wie bekannt, die moderne Gesellschaft, und zwar „das Ganze der Gesellschaft" „von ihren Klasseninteressen aus" organisiert. Ja, diese Organisation war damals nicht nur das Interesse der Bourgeoisie, sondern auch das der Bauern, Kleinbürger und sogar Proletarier. Diese alle jubelten der Bourgeoisie zu und sahen in der politischen Gleichheit, die die Bourgeoisie ihnen brachte, eine wirkliche Erlösung. Sie war es auch im Verhältnis zu den feudalen Fesseln, die die Entwickelung der Produktivkräfte hinderten und infolgedessen die Lage aller dieser unterdrückten Klassen unerträglich machten.

Und die Bourgeoisie machte sich diese Illusion der großen Volksmasse zunutze, Mit ihrer Hilfe organisierte sie die heutige Gesellschaft. So sehr, daß nach Lenin „das ganze 19. Jahrhundert, das Jahrhundert, welches der ganzen Menschheit Zivilisation und Kultur gegeben hat, im Zeichen der französischen Revolution stand. So viel tat sie für ihre Klasse, für die sie wirkte, für die Bourgeoisie." (Lenin: Vom Betrug des Volkes usw.). Daß die großen Volksmassen im weitern Verlaufe der Revolution der Bourgeoisie Hindernisse entgegenstellten, ihren Organisationsversuchen widerstrebten, kann in diesem Zusammenhange außer acht gelassen werden, da es ihr doch gelungen, „von ihren Klasseninteressen aus" doch möglich war, „das Ganze der Gesellschaft diesem Interesse gemäß" zu organisieren.

Deshalb war sie, versichert uns Gen. L., zur Herrschaft „berufen". Schön, schön. Aber eins von beiden. Entweder war sie berufen, weil sie die Gesellschaft ihrem Klasseninteresse gemäß organisieren konnte, *trotzdem* sie nicht fähig war, bis zum wirk-

lichen Zusammenhang der Gesellschaft durchzudringen. Oder sie war zu dieser Herrschaft nicht berufen, weil sie diesen Zusammenhang nicht durchschauen konnte — *trotzdem* sie (wie unbestreitbar) die Gesellschaft organisiert hatte. Auf alle Fälle ist dies nicht der erste *Widerspruch*, nicht der erste *logische Fehler*, den wir in den Schriften unseres Genossen haben konstatieren können.

Gen. L. merkt den Widerspruch, in den er sich verwickelt hat, nicht und formuliert ihn noch einmal:

„Und die Frage, die jeden Klassenkampf *letzthin* entscheidet, liegt darin, welche Klasse im *gegebenen Augenblick* über diese Fähigkeit, über dieses Klassenbewußtsein verfügt.“ (Von mir gesperrt.)

Ich möchte hier nicht darauf das Gewicht legen, daß — entgegen allem Marxismus und Leninismus — hier wieder das Bewußtsein es ist, das „jeden Klassenkampf“ „letzthin“ entscheidet. Dieser Tatsache, daß L. ein Idealist ist, dem das „letzthin“ Entscheidende auf dem Gebiet der Geschichte im Bewußtsein liegt, müssen wir ein für allemal Rechnung tragen und uns mit ihr abfinden. Ich möchte auf etwas anderes das Augenmerk lenken: auf den *Augenblick*, worauf es in der Geschichte, in der Entscheidung des Klassenkampfes ankommt. Dieser Augenblick — ist eine Perle. Im Leben jeder Jungfrau gibt es Augenblicke, wo sie ihre Unschuld verlieren kann. Trotzdem es dabei manchmal tatsächlich auf einen Augenblick ankommt, geht diesen Augenblicken doch eine gewisse Uebergangsperiode, ein größerer oder kleinerer Zeitraum von Hofmacherei voraus, ausgenommen wenn die holde Jungfrau — eine Hure ist, und die Angelegenheit ohne alle falsche Scham und ohne Ziererei abmacht. Ich traue aber dem Gen. L. keineswegs zu, daß er die Dame Geschichte so unerbietig als Hure behandelt! Und doch ist dieser „Augenblick“, worauf es in der Geschichte ankommt, von dem die Entscheidung abhängt, kein Versehen oder Verschreiben, oder eine gedankenlose Wendung, denn er kommt bei L. öfters vor, — bei entscheidenden Handlungen sogar des Proletariats. Ja, sogar den für ihn so wichtigen Uebergang aus dem Reiche der Notwendigkeit in das heißgeliebte „Reich der Freiheit“ stellt er sich — als einen „Augenblick“ vor. (S. 82: „Ist der Augenblick des Ueberganges in das „Reich der Freiheit“ objektiv gegeben ...“) Man muß aber verzweifelt sein über das „Schicksal der Revolution, ja, der Menschheit“ — wenn es dabei auf Augenblicke ankommt. Denn einige Augenblicke können richtig erfaßt werden. Die meisten werden aber bestimmt verpaßt! Es steht uns kein Lenin mehr zur Verfügung, der sogar die Augenblicke richtig zu erfassen fähig war. Was tun? Somit ist die Revolution zur

Niederlage und damit die Menschheit wahrscheinlich zum Untergang verurteilt. Eine traurige Aussicht!

Diese unwiderrufliche Augenblickstheorie hat eine verzweifelte Aehnlichkeit mit der Theorie der großen Persönlichkeiten einerseits, mit der Theorie der sich nicht wiederholenden individuellen Konstellationen von Max Weber anderseits. Die ganze Bourgeoisie hat gehofft, daß mit dem Tode Lenins das stolze Gebäude der russischen Revolution zusammenbrechen werde. Nein, es steht fester als je. Die Bourgeoisie hat sich geirrt, weil die Rolle auch der epochemachendsten Persönlichkeiten nicht jene ist, die ihnen von der Bourgeoisie zugeschrieben wird. Aber die Rolle des „Augenblickes" kann auch nicht eine andere oder größere sein als die der größten Persönlichkeiten. In einer ganzen Epoche der sozialen Revolution, wo die mächtig entwickelten Produktivkräfte der modernen Wirtschaft zur Entscheidung — und zwar immer wieder und immer heftiger zur Entscheidung drängen, können sogar die wichtigsten „Augenblicke" nicht die Bedeutung haben, daß der Klassenkampf in ihnen „letzthin entschieden" werden könnte.

Wir übergehen jetzt die Betrachtungen, die Gen. L. bezüglich der Rolle der Gewalt in der Geschichte anstellt und verweisen ihn und unsere Leser auf die betreffenden Stellen von Engels' Anti-Dühring. Was dort gegen diesen gesagt wird, daraus paßt so manches fast Wort für Wort auf unseren Fall. Wir heben nur das Neue gegenüber der Gewalttheorie Dührings hervor. Dieses Neue ist aber, daß auch „gerade in den Gewaltfragen, gerade in den Situationen, wo Klasse gegen Klasse den nackten Existenzkampf führt, die Fragen des Klassenbewußtseins als die *letzthin* (schon wieder! L. R.) entscheidenden Momente" sich zeigen. (S. 64.) Beweis: der große deutsche Bauernkrieg. Denn „der *letzte* Grund (letzthin! L. R.) der Ueberlegenheit der Fürsten, der Schwäche der Bauern, also die Möglichkeit der Gewalt auf der Seite der Fürsten ist gerade in diesen Klassenbewußtseinsfragen zu suchen, wovon selbst die oberflächlichste kriegstheoretische Untersuchung des Bauernkrieges jeden leicht überzeugen kann."

Nun, diese Ueberzeugung, die sich jeder „leicht" holen kann, ist gar nicht so leicht, da nicht jeder auch nur oberflächlich kriegstheoretische Untersuchungen anzustellen fähig ist. Auf alle Fälle bin ich kein Kriegstheoretiker, weder ein oberflächlicher, noch ein gründlicher. Bekanntlich war aber Engels ein Kriegstheoretiker, noch dazu kein oberflächlicher.*) Als solcher

*) Gen. L. „bewertet" Engels als oberflächlichen Dialektiker. Vielleicht anerkennt er ihn auch als Kriegstheoretiker nicht. Die Meinung der Marxisten ist bezüglich beider Gebiete eine andere!

hat er gerade die Gewaltfragen im allgemeinen und den großen deutschen Bauernkrieg im besonderen „kriegstheoretisch" behandelt — wieder gründlich. Was das erste betrifft, so war er gerade der entgegengesetzten Meinung als L., er hat die Gewaltfragen, „die Möglichkeit der Gewalt" auf die Höhe der jeweiligen Produktionsmittel zurückgeführt, und nicht im entferntesten weder als „letzten Grund", noch irgendwie „in Klassenbewußtseinsfragen" „gesucht" oder gefunden.

Was aber das zweite betrifft, den großen deutschen Bauernkrieg, so war Engels, wie bekannt, wieder einer entgegengesetzten Meinung, er hat das Scheitern desselben wieder nicht „letzthin" „auf diese Bewußtseinsfragen" zurückgeführt, sondern einfach darauf, daß die Ziele der Bauern der ökonomischen Entwickelung entgegen waren. Das bedeutet aber so viel, daß alle Elemente der Gesellschaft, mit denen sich die Bauernschaft hätte verbünden können und die sie hätten führen können, entweder selbst untergehende Schichten (Ritter), oder noch unreif (städtische Kleinbürger) waren. Die große Bourgeoisie aber, bei der das Geld, der Weitblick, die Bildung war, stand neben den Fürsten. Und wie bekannt spielt in den Gewaltfragen das Geld auch eine, wenn auch nicht bedeutende Rolle! Die Bauernschaft war deshalb zum Untergang verurteilt, und, wie wir sehen, gar nicht infolge Bewußtseinsfragen. Diese haben natürlich *auch* mitgespielt, der „letzte Grund" waren aber ganz entschieden nicht sie, sondern — noch einmal — *Produktionsfragen.* Denn hätte die Bauernschaft gesiegt, so hätte sich herausgestellt, daß die Produktivkräfte des damaligen Deutschlands noch zu unentwickelt waren, um schon eine bürgerliche Organisation der Gesellschaft möglich zu machen, aber schon viel entwickelter, um das Zurückschrauben der Gesellschaft in die alten Produktionsverhältnisse der Bauern zu dulden. Die Niederlage der Bauern drückte diese Tatsache aus, wobei die Gewalt der Fürsten natürlich keine kleine Rolle spielte.

Die „oberflächlichste" marxistische Untersuchung kann den Gen. L. von der Richtigkeit dieser Auffassung überzeugen. (S. auch Mehring: Deutsche Geschichte.) Und wenn man ihn noch bewegen könnte, den gleichzeitigen Verlauf der deutschen Reformation „sorgfältig zu analysieren", so könnte er leicht sehen, daß die „Unreife" der Lutherschen Reformation im Gegensatz zum Calvinismus wieder „letzten Endes" keine Bewußtseinsfrage war. Das letztere, noch mehr, daß die deutsche Reformation eine Gewissensfrage war, behaupten doch alle bürgerlichen Historiker, zum letzten Male der Meister des Gen. L., Max Weber. (Religionssoziologie I.) Und das Verdienst des Marxismus war gerade, diese Fälschung aufzudecken. Ist es aber bei der

Reformation eine Fälschung, daß sie eine „Bewußtseinsfrage" war, so ist dies auch bei dem Bauernkriege — nichts anderes. *Ist doch der Bauernkrieg nur die andere Seite desselben historischen Vorganges, deren eine Seite die Reformation war!* Oder nicht? Thomas Münzer und Martin Luther — waren sie nicht zwei Pole desselben geschichtlichen Prozesses?

Aber wie gesagt, wir lassen die weiteren historischen Ausflüge des Gen. L. beiseite. Ebenso seine „Verbesserungen", die er an dieser Stelle am historischen Materialismus anbringt. Von ihnen werden wir in einem besonderen Artikel sprechen. Bevor wir — zum Schluß — uns seinen „praktischen" Konsequenzen zuwenden, die nicht die Vergangenheit, sondern die Gegenwart betreffen, müssen wir folgendes sagen:

Man kann die Konsequenzen der L.schen Klassenbewußtseinstheorie in zwei Teile teilen. Der eine Teil ist derjenige, den Gen. L. *zieht*. Von ihnen muß man sagen: es wäre besser gewesen, sie nicht gezogen zu haben. Sie laufen alle darauf hinaus, daß das *Bewußtsein das Entscheidende in der Weltgeschichte* ist. Man mag sich drehen und wenden, man mag diese These verbrämen, wie man will, das ist — der reinste Idealismus, der mit dem Marxismus gar nichts zu tun hat. Und wenn Gen. L. antworten würde: Ich bin mißverstanden; ich weiß sehr gut, daß das Bewußtsein vom Produktionsprozeß abhängt — so sage ich: Desto schlimmer. Denn darum ist er *Marxist in Worten, Idealist in Taten*. Das Wörtchen „letzthin", das er bis zum Ueberdruß wiederholt und das uns noch so manchmal begegnen wird, zeigt mehr als die „entscheidende Rolle", die er dem Bewußtsein zuspricht, zeigt deutlich und unwiderlegbar die Tendenz seiner Philosophie. „Letzthin" bedeutet die *Wurzel* einer Sache, das, was tatsächlich die Grundlage einer Sache ist, letzthin ist — gerade letzthin. „Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst". Dieser Mensch hat auch ein Bewußtsein — aber keineswegs ist dieses sein „letzter Grund". Das Bewußtsein ist gerade *nicht* die Wurzel beim Menschen, gerade *nicht* das Entscheidende bei ihm.

Was überhaupt die „Mißverständnisse" anbetrifft, so sind sie gar nicht, wie man meistens irrtümlich annimmt, logischer Natur. Nein — Bernstein wurde von Kautsky „mißverstanden". Kautsky seinerseits von Lenin (Der Renegat Kautsky usw.) und Trotzki (Anti-Kautsky). In der Tat, das Mißverständnis bestand darin, daß Lenin gezeigt hat, daß Kautsky *objektiv* ein Renegat *ist*. Kautsky ist aber *subjektiv* noch heute der Meinung, er *sei* keiner. Das ist in der Tat ein kleines Mißverständnis.

So auch hier — wenn auch nicht wörtlich. (Ich will keineswegs sagen, L. sei ein Renegat.)

Aus den Konsequenzen, die Gen. L. *nicht* gezogen hat, aber hätte ziehen sollen und von denen ich einige an seiner Statt habe ziehen müssen, hebe ich hier zum Schlusse gerade nur dieses hervor: Er soll über die objektive Bedeutung seiner Klassenbewußtseinstheorie nachdenken! Um ihm zu helfen, erinnere ich ihn noch einmal an die beiden Plechanow-Zitate, die das *soziologische Aequivalent* seiner Theorie bestimmen!

6. *Der proletarische Klasssenkampf — ein Kampf ums Bewußtsein.*

Sicher übertreibe ich nicht, wenn ich behaupte, daß es für jeden Marxisten eine Ueberraschung sein wird, wenn er erfährt, daß der proletarische Klassenkampf ein Kampf ums Bewußtsein ist. Man hat den proletarischen Klassenkampf schon in verschiedene „Formeln" zu bringen versucht. Für die einen, für die „waschlappigen" Demokraten ist er natürlich ein Kampf um die Demokratie, um Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Für die Philosophen ein Kampf ums „Reich der Freiheit", für Gerechtigkeit, Persönlichkeit. Für Marx (Kapital III. 2. T. 355) und für Lenin („Die große Initiative") war er ein Kampf — um die Länge des Arbeitstages. Und in dieser Ansicht ist nicht die angeführte, konkrete Tatsache, der Arbeitstag, selbst das Wesentliche, sondern die *Art*, wie die Frage aufgefaßt wird: materiell-konkret, *materialistisch.*

Niemand hat aber bisher den Klassenkampf des Proletariats einen Kampf ums Bewußtsein genannt. Diese Feststellung gebührt — und gerade heute, im Zeitalter der Bürgerkriege! — unserem Gen. Lukács! Er sagt:

„Die Klasse (nämlich die Bourgeoisie. L. R.) ist bereits in die Defensive gedrängt, sie kämpft bereits um ihre bloße Selbsterhaltung (so aggressiv auch ihre *Kampfmittel* sein mögen), sie hat die Kraft der Führung unwiederbringlich verloren."

Ich muß wiederholen, daß ich weder ein „oberflächlicher", noch ein gründlicher Kriegstheoretiker bin. Ich weiß nur, daß Lenin, der die „Kriegstheorie" des Klassenkampfes doch in gewissem Maße verstand, gerade gegen diese „Defensivtheorie" des Gen. L. — obzwar kurz und bündig — aufgetreten ist, sie als einen „Mundmarxismus" bezeichnend. Dazu darf man nichts hinzufügen, nicht weil diese Feststellung von Lenin herrührt, sondern einfach weil wir in den Tageszeitungen jeden Tag volle Spalten lesen können mit Nachrichten über die „Offensive des Kapitals". Das dies keine „Offensive" in „geschichtsphilosophi-

schem Sinne" ist — das kümmert weder die Kapitalisten, noch die Proletarier, noch mich selbst herzlich wenig.

Dann aber fährt Gen. L. fort:

„*In diesem Kampf um das Bewußtsein* kommt dem historischen Materialismus eine entscheidende Rolle zu.*) Daraus wird aber zugleich verständlich, warum für das Proletariat und *nur für das Proletariat* richtige Einsicht in das Wesen der Gesellschaft ein Machtfaktor allerersten Ranges, ja *vielleicht die Waffe der Entscheidung schlechthin ist*". (S. 80. Von mir unterstrichen. L. R.)

Niemand wird es verstehen, warum „richtige Einsicht in das Wesen der Gesellschaft" „nur" für das Proletariat „ein Machtfaktor allerersten Ranges" ist? Gen. L. will natürlich sagen, daß für die Bourgeoisie eine richtige Einsicht überhaupt nicht möglich ist. (Was auch nicht so feststehend ist.) In seiner „philosophischen" Sprache drückt sich aber nicht nur die Welt im allgemeinen, sondern auch seine eigene Welt, seine Gedanken, verkehrt aus. Ist aber der Klassenkampf des Proletariats „ein Kampf um das Bewußtsein", — so ist es nur natürlich, daß den Ideologien eine entscheidende Rolle zukommt betreffs Sieges oder Niederlage und die Ideologien „die Waffe der Entscheidung schlechthin" sind. In der Tat ist das die Meinung des Gen. L.:

„Ist der Augenblick des Ueberganges in das „Reich der Freiheit" objektiv gegeben, so äußert sich dies gerade darin, daß die blinden Kräfte im wirklichen Sinne blind, mit ständig wachsender, scheinbar unwiderstehlicher Gewalt zum Abgrund dahintreiben, und nur der bewußte Wille des Proletariats die Menschheit vor einer Katastrophe beschützen kann. Anders ausgedrükt: ist die *endgültige Wirtschaftskrise* des Kapitalismus eingetreten, so hängt das Schicksal der Revolution (und mit ihr das der Menschheit) von der ideologischen Reife des Proletariats, von seinem Klassenbewußtsein ab."

„Damit ist die einzigartige Funktion, die das Klassenbewußtsein für das Proletariat im Gegensatz zu seiner Funktion für andere Klassen hat, bestimmt".

In der Tat: sie ist „eigenartig" bestimmt, diese Funktion. Eigenartig ist es, womit man hier aus dem Marxismus — eine possierliche Phrase macht.

„Ist der Augenblick des Ueberganges in das „Reich der Freiheit gegeben . . . so kann nur der bewußte Wille des Proletariats

*) Trotzdem Gen. L. der Meinung ist, daß „dem historischen Materialismus" gerade heute „eine entscheidende Rolle zukommt" — hält ihn das nicht zurück, diesen historischen Materialismus so zu „verbessern", daß von ihm sehr wenig übrig bleibt. Nach seinen eigenen Worten ist das aber heute eine größere Sünde als je.

die Menschheit vor einer Katastrophe beschützen". Ja, wenn der *Augenblick* dieses Ueberganges in den so lang umsonst ersehnten Traum aller Philosophen, ins „Reich der Freiheit" *objektiv* gegeben ist — ja, warum droht dann der Menschheit eine Katastrophe? So blöd ist sogar die Menschheit nicht, einen solchen *Augenblick* zu verpassen! Verpaßt sie ihn aber — dann wird der „bewußte Wille" des Proletariats wenig helfen, wollen die übrigen Menschen durchaus diesen Augenblick verpassen. Bekanntlich besteht die Menschheit aus einem gewaltigen Haufen von Bauern, Kleinbürgern usw. (um nur von den Werktätigen zu sprechen) — die nicht die mindeste Ahnung vom „Reich der Freiheit" haben, nie etwas davon gehört und keine Vorstellung davon haben, daß ein „solcher Augenblick" über ihr ganzes Schicksal entscheidet. Sie werden sich ahnungslos dem bewußten Willen des Proletariats widersetzen — und das Malheur ist geschehen! Hauptsächlich wenn dem Proletariat „nur" sein bewußter Wille zur Verfügung steht!

Das Eigenartige an dieser Auffassung ist nicht das, daß die ganze Periode der sozialen Revolution wieder in einen Augenblick verlegt wird (von einer Uebergangsperiode scheint Gen. L. nichts gehört zu haben?) — sondern das Spiel, das wieder mit dem Worte „objektiv" getrieben wird. Wenn wir schon den Kommunismus durchaus das „Reich der Freiheit" nennen wollen, — wann ist der Uebergang aus dem Kapitalismus in dieses Reich „objektiv" gegeben? Engels war schon vor mehr als 30 Jahren der Ansicht, daß dieser — um mit Gen. L. zu reden — Augenblick „objektiv", d. h. in den wirtschaftlichen Bedingungen, vorhanden ist. Trotzdem stecken wir noch immer ziemlich tief im Kapitalismus. Warum? Mehr als 30 Jahre sind kein „Augenblick", auch in der Geschichte nicht, höchstens wenn man nach der Bibel sogar Jahrzehntausende als einen Augenblick vor dem Herrn betrachtet.

Liegt das nur an dem Bewußtsein des Proletariats? Kann eine ganze geschichtliche Periode, die mehr als 30 Jahre dauert und ganz bestimmt noch weitere Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird, nur vom Bewußtsein des Proletariats abhängen? Das wäre ein schöner historischer Materialismus, ein schöner Marxismus! Nein, — denn der Uebergang ist auch objektiv nie „gegeben", sondern ist ein *Prozeß*, worin an einem Ende der Welt schon Keime des Kommunismus da sind, während an dem anderen Ende der Kapitalismus noch *unerschüttert* dasteht (Amerika!). Infolgedessen ist der Uebergang vom Kapitalismus zum Kommunismus schon längst da, als er noch gleichzeitig nicht da ist! Es ist also die leerste Phrase, die reinste Begriffsmythologie, wenn sich jemand die Sache so vorstellt, daß objektiv, d. h. in der

Wirtschaft usw. der Uebergang zum Kommunismus schon „gegeben" ist und dazu dann „nur" der „bewußte Wille" des Proletariats einfach hinzukommt — und dann das Proletariat diesen Uebergang auch „subjektiv" verwirklicht.

Und wann ist die „endgültige Wirtschaftskrise des Kapitalismus" „eingetreten"? Nie! Eine Wirtschaftskrise ist nie „endgültig" — denn der Kapitalismus liegt an einem Ende der Welt im Sterben (in Rußland, tot ist er auch hier noch nicht), währenddessen er sich in Amerika noch höchst lebenslustig zeigt. So sagt Lenin:

„Damit huldigt ihr nur euren eigenen Illusionen oder übertragt die nicht genügend durchdachten Bücher in die Wirklichkeit, die sehr viel verwickelter ist. Sie zeigt uns, daß in Rußland die kapitalistische Warenwirtschaft lebt, wirkt, sich entwickelt, eine Bourgeoisie gebiert, wie in jeder kapitalistischen Gesellschaft."

Und nicht nur:

„Für alle Länder ist es charakteristisch, daß der Kapitalismus an einer Menge von Stellen *sich noch entwickelt*. Das ist wahr für ganz Asien, für alle jene Länder, die zur bürgerlichen Demokratie übergehen, das ist wahr für eine ganze Reihe von Teilen Rußlands". (Lenin: Schlußrede über das Parteiprogramm. Ebenda: S. 132 ff.)

Also: nicht nur, daß der Uebergang ins „Reich der Freiheit" nicht „einen Augenblick" dauert, nicht nur, daß die „entscheidende Wirtschaftskrise" nicht „gegeben" ist: der Kapitalismus *entwickelt sich* sogar, — sogar in einer ganzen Reihe von Teilen Rußlands.

Und was „nur" den bewußten Willen des Proletariats anbetrifft, ist Lenin wieder anderer Meinung. Er sagt:

„Die ökonomische Basis dieser revolutionären Anstrengungen, das Pfand ihrer Lebensfähigkeit und ihres Erfolges ist, daß das Proletariat einen höheren Typus der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit darstellt und verwirklicht. *Hier liegt das Wesen. In dieser Quelle der Kraft liegt auch das Pfand des unvermeidlichen vollen Sieges des Kommunismus.*" (Lenin: Die große Initiative. Russisch. Ges. Werke. XVI. S. 248.)

Und nicht im Bewußtsein oder „nur" im bewußten Willen!

Weiter:

„Es ist klar, daß zur vollen Vernichtung der Klassen es nicht genügt, die Ausbeuter, die Grundbesitzer und Kapitalisten zu stürzen, daß es nicht genügt, *ihr* Eigentum wegzunehmen, man muß jedes Privateigentum an den Produktionsmitteln abschaffen, man muß den Unterschied zwischen Stadt und Land ebenso vernichten, wie den Unterschied zwischen den physischen und

geistigen Arbeitern. *Das ist — eine lange Sache. Um das vollbringen zu können, ist ein Riesenschritt notwendig in der Entwicklung der Produktivkräfte . . .*"

„. . . Denn diese Fähigkeit ist nicht von sich selbst gegeben, sondern erwächst historisch und erwächst *nur* aus den materiellen Bedingungen der großen kapitalistischen Produktion. Diese Eigenschaft besitzt am Anfang des Weges vom Kapitalismus zum Sozialismus *nur* das Proletariat." (Ebenda: S. 249.)

Man vergleiche miteinander, wie Lenin und Lukács über die Uebergangsperiode denken: für L. „nur" ein Augenblick, — für Lenin: „eine sehr lange Sache". Man vergleiche, was Lenin und was Lukács „nur" notwendig finden zum Uebergang vom Kapitalismus zum Kommunismus ins „Reich der Freiheit": L. „nur" den bewußten Willen des Proletariats, Lenin *nur:* „den Riesenschritt in der Entwicklung der Produktivkräfte". Man vergleiche, wo Lenin und wo Lukács die bewegende Kraft zu allem diesen suchen: Lukacs „nur" im *Bewußtsein*, Lenin *nur* „in den materiellen Bedingungen der großen kapitalistischen Produktion".

Der oberflächliche Kriegstheoretiker und Dialektiker Engels sprach ebenfalls eine andere Sprache:

„Wenn wir für die hereinbrechende Umwälzung der heutigen Verteilungsweise der Arbeitserzeugnisse, samt ihren schreienden Gegensätzen von Elend und Ueppigkeit, Hungersnot und Schwelgerei keine bessere Sicherheit hätten *als das Bewußtsein* (! L. R.), daß diese Verteilungsweise ungerecht ist und das Recht doch einmal siegen muß — *so wären wir übel dran und könnten lange warten* . . . Wenn jetzt der Ruf nach Abschaffung der Klassengegensätze und Klassenunterschiede . . . ein millionenfaches Echo findet . . . woher kommt das? Daher, daß die moderne große Industrie einerseits ein Proletariat, eine Klasse geschaffen hat, die zum erstenmal in der Geschichte die Forderung stellen kann der Abschaffung . . . der Klassen überhaupt und *die in die Lage versetzt ist, daß sie diese Forderung durchführen muß bei Strafe des Versinkens in chinesisches Kulitum*. . . . In dieser *handgreiflichen materiellen Tatsache*, die sich den Köpfen der ausgebeuteten Proletarier mit *unwiderstehlicher Notwendigkeit* in mehr oder weniger klarer Gestalt *aufdrängt* — in ihr, nicht aber in den Vorstellungen dieses oder jenes Stubenhockers . . . begründet sich die Siegesgewißheit des modernen Sozialismus." (Engels: Anti-Dühring S. 161—162.)

Also nicht das Bewußtsein, die „handgreiflichen materiellen Tatsachen" sind es, worauf es „letzten Endes" ankommt! Diese Tatsachen sind es, welche sich den Köpfen der Proletarier „mit unwiderstehlicher Notwendigkeit" *aufdrängen!* Darin ist

unsere Siegesgewißheit begründet, das Schicksal der Revolution hängt davon ab, daß das Proletariat „in die Lage versetzt ist, in chinesisches Kulitum" zu versinken, wenn es von der Revolution abweicht! Und nicht „nur" vom bewußten Willen des Proletariats, nicht „nur" oder „letzthin" von der ideologischen Reife des Proletariats.

Das Klassenbewußtsein des Proletariats, seine ideologische Reife — ist eine sehr wichtige Sache in der Revolution. Kein Marxist wird das bestreiten oder hat eine Ursache, das zu leugnen. Wogegen gekämpft werden muß, weil es gefährlich gerade für den Befreiungskampf des Proletariats ist, ist die Anschauung, *als wäre das Bewußtsein des Proletariats das einzige, was zum Sieg der Weltrevolution noch fehlt, als wäre die Weltrevolution nun nichts anderes mehr — als ein ideologisches Problem!*

Dann haben doch die Sozialdemokraten mit ihrer Theorie recht, daß erst das Proletariat erzogen, gebildet werden muß, bevor die Revolution angefangen werden kann! Dann haben doch die Sozialdemokraten mit ihrer „Politik" recht, wenn sie ihre einzige Tätigkeit auf eine „Bildungsarbeit" beschränken! Letzten Endes ist doch alles in der Welt eine Bewußtseinsfrage, besser gesagt: alles kann dazu gestempelt, umgedeutet werden. Gerade weil das Bewußtsein ein notwendiger Durchgangspunkt alles Materiellen beim Menschen ist, kann ich alles als einen Bewußtseinsinhalt des Menschen auffassen. Ebenso wie ich alles ins „Psychische" auflösen kann. Die Maschine, die Rohmaterialien, die Kapitalisten, — alles ist nur eine Vorstellung in mir, ein Gedanke. Ebenso kann ich auch das ganze Problem der Revolution als ein ideologisches Problem, als ein Gedankenproblem, als eine — methodische Frage auffassen. Zweifellos ist aber jemand, der die Sache so auffaßt, — und Gen. L. faßt die Sache so auf! — ein idealistischer Philosoph, ein — um den Ausdruck Engels zu wiederholen — „Stubenhocker". Ist er dazu noch ein *Voluntarist*, dann hängt ihm alles „nur" vom „bewußten Willen" ab.

Nur ein idealistischer Philosoph kann sagen, daß die „Ideologie" des Proletariats „die Zielsetzung selbst und die *Waffe selbst*" ist (S. 83). Sie ist *eine* Waffe, aber nicht die Waffe selbst. Unter den Waffen figurieren noch so manche Sachen, die keine „Ideologie" sind, bis zum — bewaffneten Aufstand. Und was sollen wir zu solchen Feststellungen sagen, wie die folgende:

„*Aus der Krise des Kapitalismus kann nur das Bewußtsein des Proletariats den Ausweg zeigen.* Solange dieses Bewußtsein nicht da ist, bleibt die Krise permanent, kehrt zu ihrem Aus-

gangspunkte zurück, wiederholt die Situation, bis endlich . . . der Anschauungsunterricht der Geschichte *den Bewußtseinsprozeß im Proletariat vollendet* und ihm damit die Führung der Geschichte in die Hände gibt." (S. 88.)

Gerade umgekehrt, Gen. Philosoph! Sie stellen die Sachen entschieden auf den Kopf! Die Art der Krise bestimmt das Bewußtsein, nicht das Bewußtsein die Art der Krise! Verachten Sie den armen Engels nicht, der — obzwar ein oberflächlicher Dialektiker und Kriegstheoretiker, ganz bestimmt aber ein guter Marxist war, und lassen Sie sich von ihm belehren:

„Die neuen Produktivkräfte sind der bürgerlichen Form ihrer Ausnützung bereits über den Kopf gewachsen; *und dieser Konflikt zwischen Produktivkräften und Produktionsweise ist nicht ein in den Köpfen der Menschen entstandener Konflikt* . . ., sondern er besteht *in den Tatsachen, objektiv, außer uns, unabhängig vom Wollen oder Laufen* selbst derjenigen Menschen, die ihn herbeigeführt. Der moderne Sozialismus ist weiter nichts als *der Gedankenreflex dieses tatsächlichen Konflikts, seine ideelle Rückspiegelung in den Köpfen* zunächst der Klasse, die direkt unter ihm leidet, der Arbeiterklasse." (Engels: Anti-Dühring. S. 287.)

Also: nicht das Bewußtsein (= der Gedankenreflex, die ideelle Rückspiegelung) bestimmt die Krise, sondern die Krise („Konflikt" — sagt Engels) erzeugt den Gedankenreflex, die ideelle Rückspiegelung (= Bewußtsein).

Es ist eine wahre Sisyphusarbeit, immer wieder die *Elemente des Marxismus wiederholen zu müssen.* Und man beachte die schöne Perle, die hier wieder versteckt ist: Das Proletariat ist so glücklich, mit der Geschichte auf dem vertrautesten Fuße zu stehen, das Proletariat ist der ausgesprochene Liebling der Frau Geschichte. Die Geschichte gibt ihm ihre eigene Führung in die Hand. Um jede Liebe muß man aber buhlen, jede Liebe hat ihren Preis in dieser ach, so materiellen Welt. Erst als „der Bewußtseinsprozeß im Proletariat *vollendet* ist" — erst dann bekommt es die Führung. Nun, dann können wir lange warten! Dann können die Kapitalisten noch lange ruhig schlafen! Die Frau Geschichte scheint doch sie zu bevorzugen. Und dann haben wieder die Sozialdemokraten mit ihrer konterrevolutionären Theorie und Politik recht. (Siehe S. 57.)

Bevor wir mit dieser ganzen „Theorie" abschließen, noch eine „Kleinigkeit". Auf Seite 90 des L.schen Buches lesen wir folgendes:

„Hier (nämlich in den Feuerbach-Thesen Marx'. L. R.) wird wiederum die vom Materialismus erreichte Diesseitigkeit des

Bewußtseins als eine bloße Stufe der Entwickelung, als die Stufe der „bürgerlichen Gesellschaft" erkannt und ihr (wem? L. R.) die „praktisch-kritische Tätigkeit", *das „Verändern der Welt" als Aufgabe des Bewußtseins gegenübergestellt.*

Hier wird auf die erste und elfte Feuerbach-These Marx' Bezug genommen, obzwar auch etwas von der zweiten hineingemischt ist. *Dieses Durcheinanderwürfeln von Marx' Gedanken ist nicht Zufall, geschieht mit Absicht, um aus ihnen, die rein materialistisch sind, die verwegensten idealistischen Konsequenzen ziehen zu können* und den Sinn der Gedanken Marx' in ihr *gerades Gegenteil* umzukehren!

In der ersten Feuerbach-These spricht Marx davon, daß Feuerbach die Bedeutung der „revolutionären", der „praktisch-kritischen Tätigkeit" nicht begriffen hat. Und in der elften davon, daß die Philosophen die Welt nur verschieden *interpretiert* haben, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern.*"

Wo in aller Welt bezeichnet aber Marx diese „praktisch-kritische Tätigkeit", noch mehr: das „Verändern der Welt" als eine *Aufgabe des Bewußtseins?*

Nirgends in der Welt! Das stände doch im direkten, schreiendsten Gegensatz zum historischen Materialismus! Man mag die Thesen Marx' über Feuerbach drehen und wenden, man wird davon, was Gen. L. hier behauptet, daß das „Verändern der Welt eine Aufgabe des Bewußtseins" ist, *kein Sterbenswörtlein* finden!

Noch weniger aber davon, daß die „Diesseitigkeit des Bewußtseins" als „eine bloße Stufe der Entwickelung, als die Stufe der ‚bürgerlichen Gesellschaft' erkannt" wird! Es wird doch hier die idealistische, einfach blödsinnige Schrulle behauptet, daß die „Diesseitigkeit des Bewußtseins" nur für das Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft gilt und, weil sie „nur" eine „bloße Stufe der Entwickelung" ist, ebenso überwunden werden wird wie die bürgerliche Gesellschaft selbst! Das hätte Marx „erkannt"? Er hätte behauptet, daß das menschliche Bewußtsein jemals nicht diesseitig, sondern jenseitig, also (philosophisch-pedantisch ausgedrückt): transzendent, also *übersinnlich* sein wird?

Auf den ersten Blick ist es klar, daß hier die Gedanken Marx' *in ihr direktes Gegenteil verdreht werden.* Wir haben ja schon in unserem ersten Artikel die zweite Feuerbach-These zitiert, wo der von L. direkt in sein Gegenteil verkehrte Gedanke Marx' enthalten ist und den wir hier einfach wiederholen:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine

praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen."

Nicht das erste — und nicht das letzte — Marx-Zitat ist dies, das Gen. L. falsch „interpretiert". So wie die Dinge, spiegelt sich auch Marx „eigenartig" im Kopfe der Menschen zurück. Ist jemand Idealist, so liest er sogar den Materialisten Marx idealistisch und macht sogar aus dem Materialismus und historischen Materialismus eine idealistische — Schrulle.

Es ist sehr gelinde, wenn man auf so ein Verfahren nur mit dem Engelsschen Wort antwortet:

Den Marxismus und die Dialektik „in der Phrase anerkennen und sie in der Wirklichkeit im einzelnen auf jedem zur Untersuchung kommenden Gebiet durchführen — ist zweierlei." (Engels: L. Feuerbach. S. 39.)

Moskau, den 1. August 1924.

A. Deborin

Lukács und seine Kritik des Marxismus

Kommunismus ist praktischer Materialismus,
Materialismus ist theoretischer Kommunismus.

I.

Genosse Lukács tritt in seinem Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein" (1923) in der Rolle des philosophischen Kritikers des Marxismus auf. Man muß es dem Verfasser lassen: er versteht es, seine idealistischen und sogar mystischen Tendenzen geschickt zu verschleiern. Aber es fällt ihm trotz seiner feinen Diplomatie doch nicht gar so leicht, die idealistischen Ohren unter die Tarnkappe zu stecken. Jeder nur ein wenig geschulte Marxist wird bei etwas Nachdenken leicht diese idealistischen Tendenzen erkennen, die aus einem Meer krauser Phrasen an die Oberfläche treten.

Man kann nicht sagen, daß die Methode, die Genosse Lukács anwendet, indem er Marx gegen Engels ausspielt, eine besonders gelungene oder originelle wäre. Zu dieser Methode haben schon öfter die verschiedensten Kritiker des Marxismus, sowohl aus dem Lager der Bourgeoisie als auch Kritiker von der Gattung der Revi-

91

sienisten, Zuflucht genommen. Ein Teil von ihnen bewieß, daß Engels zum Materialismus entgleist sei, während sich Marx dieser Sünde niemals schuldig gemacht habe. Ein anderer Teil wieder bewies das Gegenteil. Andererseits hielten alle „Kritiker" Dialektik und Materialismus miteinander unvereinbar und beschuldigten beide Begründer des Marxismus der schreiendsten Alogik. Die Dialektik, sagten sie, ist nur anwendbar auf geistigem Gebiet, auf dem Gebiet der Erkenntnis, die mit Begriffen operiert. Aber von welcher Dialektik kann denn in bezug auf die materielle Welt gesprochen werden? Sie hatten mit einem Ohr gehört, daß der Dialektiker Hegel Idealist war, daß der Grund alles Seins seiner Anschauung nach die Erkenntnis, der Geist sei; deshalb, so folgerten sie, läßt sich die Dialektik nur mit dem Idealismus vereinbaren. Die materialistische Dialektik dagegen oder den dialektischen Materialismus erklärten sie als logischen Unsinn. Ein verspäteter Kritiker dieser letzten Gattung ist N. Weendorf*, der den alten Unsinn von der Unanwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die empirische Wirklichkeit wiederholt. Es ist nicht schwer zu verstehen, warum die bürgerlichen Kritiker des Marxismus eine so verächtliche Stellung zum Materialismus einnehmen und so „unduldsam" der materialistischen Dialektik gegenüber sind. Ihre „Unduldsamkeit" erklärt sich daraus, daß sie, wie sich Plechanow ausdrückte, keinerlei Revolution und keinerlei Diktatur „dulden" können.

Die Ansichten Weendorfs teilt auch Werner Sombart, der in seinem letzten Artikel „Der Begriff der Gesetzmäßigkeit bei Marx"** die Anwendung der Hegelschen Dialektik in bezug auf die empirische Wirklichkeit als „ungeheuerliche" Verirrung bezeichnet. Werner Sombart zitiert verständnisvoll jene Stelle aus dem Buche des Genossen Lukács, wo dieser bei der Kritik von Engels eine angebliche Meinungsverschiedenheit mit Marx in der Frage der Anwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur aufdeckt. „Die neue Anschauung über das Wesen der dialektischen Methode von Marx" — schreibt Sombart — „verteidigt jetzt Lukács in seinem Buch ‚Geschichte und Klassenbewußtsein'." Seiner Meinung nach hat Engels die Lehren seines Freundes ganz und gar nicht verstanden. Im Gegensatz zu Engels ist die Anwendung der dialektischen Methode unbedingt zu begrenzen auf die

* H. Weendorf, Dialektik und materialistische Geschichtsauffassung (Historische Vierteljahrsschrift, XXI. Jahrg. 2. H.)

** Werner Sombart, „Der Begriff der Gesetzmäßigkeit bei Marx" (Schmollers Jahrbuch, 47. Jahrg. 1924.)

92

sozialhistorische Wirklichkeit*. Weiter führt Sombart die von Lukács gegebene Erklärung der Dialektik an.

Also, Genosse Lukács tritt mit einer neuen Anschauung über das Wesen der Dialektik hervor. In einem sehr wichtigen und wesentlichen Punkt besteht zwischen Lukács, Weendorf und Sombart vollkommene Übereinstimmung: und zwar in der Frage von der Anwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur. Leider geizt Genosse Lukács besonders dort mit seinen Argumenten, wo er seine Gedanken bis zu Ende entwickeln müßte. Er schweigt hartnäckig gerade dort, wo er sprechen müßte. Man hat deshalb nach der Lektüre seiner Schrift den peinlichen Eindruck der Zweideutigkeit.

In Wirklichkeit ist die Frage der Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur untrennbar verknüpft mit der Frage der Weltanschauung überhaupt. Genosse Lukács stellt sich auf den Boden jener, die so oder anders den historischen Materialismus anerkennen, den philosophischen Materialismus dagegen verwerfen. Und wieder in voller Übereinstimmung mit den bürgerlichen Kritikern des Marxismus sprechen Genosse Lukács und seine Anhänger mit Verachtung von der „naturalistischen Metaphysik" von Engels und Plechanow. „Naturalistische Metaphysik" — ist ein Pseudonym für den Materialismus. Angesteckt von den Vorurteilen der bürgerlichen Philosophen, hat sich Genosse Lukács sowohl ihren Jargon als auch ihr ablehnendes Verhalten dem Materialismus gegenüber zueigen gemacht. Allerdings hält sich Lukács von einer eingehenden Darlegung seiner Zweifel in dieser Frage zurück. Wir befinden uns deshalb in voller Unkenntnis über jene philosophischen Betrachtungen, die ihn veranlassen, den philosophischen Standpunkt zu verwerfen. Eines jedoch ist uns ganz klar: Lukács lehnt sowohl den Materialismus als auch die Dialektik in ihrer Anwendbarkeit in bezug auf die Natur ab. Diese Schlußfolgerung ist überaus wichtig, und wir beschränken uns vorderhand darauf, diesen Umstand zu fixieren. Aus dieser Schlußfolgerung könnte man weiter schließen, daß unser Verfasser Dualist ist: Idealist — insoweit es sich um die Natur handelt, und dialektischer Materialist — in bezug auf die sozialhistorische Wirklichkeit. Aber diese Schlußfolgerung kann nur als lächerlich bezeichnet werden, da wir aus dem weiteren ersehen werden, daß wir es in Wirklichkeit zu tun haben

* Daselbst, Seite 30.

mit einer neuen Auffassung der dialektischen Methode, d. h. mit einer Auffassung, die in Widerspruch steht mit dem Marxismus, mit dem dialektischen Materialismus. Wir werden uns mit anderen Worten davon überzeugen, daß Lukács auch in bezug auf die sozialhistorische Wirklichkeit vollständig auf idealistischem Boden steht, da er namentlich in der Kategorie der Erkenntnis im gewissen Sinne die Substanz oder die Wahrheit der Wirklichkeit sieht. In dieser Beziehung erinnert Lukács sehr stark an Bruno Bauer und seine „Philosophische Selbsterkenntnis" die von Marx so bitter verspottet wurde. Im allgemeinen sind die Ansichten von Lukács ein bunter Mischmasch der Ideen des orthodoxen Hegelianertums, schmackhaft gemacht durch Beimengung der Ideen von Laskl, Bergson, Weber, Rickert . . . Marx und Lenin. Man kann nach dem Gesagten à priori behaupten, daß wir in der Person des Genossen Lukács tatsächlich einen Neuerer vor uns haben.

II.

Lukács hat bereits seine Jünger und ist im gewissen Sinne der führende Kopf einer ganzen Richtung, der unter anderem angehören: die Genossen Korsch*, Fogarasi, Reway u. a. Bei einer solchen Lage der Dinge ist es unmöglich, sie einfach zu ignorieren. Wir müssen zumindest die Grundprinzipien dieser „neuen Strömung" im Marxismus einer Kritik unterziehen.

Das Buch von Lukács beginnt mit einer Kritik von Engels. Bereits im Vorwort erklärt der Verfasser, daß er gewillt sei, den orthodoxen Marxismus sogar gegen Engels zu verteidigen.

Ferner unterstreicht der Verfasser im Vorwort, daß er beabsichtige, die Lehre von Marx zu revidieren und zu verbessern und den Marxismus nur im Geiste von Marx zu interpretieren. Eine sehr ehrenwerte Aufgabe also! Aber eine solche Fragestellung ist dazu angetan, einen Zweifel an ihrer Richtigkeit hervorzurufen, besonders, wenn man sich erinnert, daß Engels vierzig Jahre lang in engster kameradschaftlicher Verbindung mit Marx zusammen gearbeitet hat, und daß die grundlegende philosophische Arbeit von Engels unter unmittelbarer Beteiligung von Marx selbst geschrieben wurde. Indessen, diese Arbeit — es handelt sich hier um den „Anti-Dühring" — befriedigt Lukács und seine Jünger nicht. Welchen Sinn hat es aber dann, sich hinter dem breiten Rücken von Marx zu verstecken, um so

* Siehe sein Buch „Philosophie und Marxismus".

geschützt, Engels eine Nase zu drehen? Man kann behaupten, daß Engels, solange Marx lebte, keine Zeile geschrieben hat, die nicht von diesem gebilligt worden wäre. Im Vorwort zur zweiten Auflage des „Anti-Dühring" schreibt Engels über dieses Zusammenarbeiten folgendes: „Ich bemerke nebenbei: Da hier die entwickelte Anschauungsweise zum weitaus größeren Teil von Marx begründet und entwickelt wurde, und nur zum geringsten Teil von mir, so verstand sich unter uns von selbst, daß diese meine Darstellung nicht ohne seine Kenntnis erfolgte. Ich habe ihm das ganze Manuskript vor dem Druck vorgelesen, und das zehnte Kapitel des Abschnitts über Ökonomie (‚Aus der kritischen Geschichte') ist von Marx geschrieben und mußte nur, äußerlicher Rücksichten halber, von mir leider etwas verkürzt werden. Es war eben von jeher unser Brauch, uns in Spezialfächern gegenseitig auszuhelfen." (Vorwort zu „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", S. XII.) Man sollte glauben, daß dieses Zeugnis von Engels den „kritischen" Eifer der Reformatoren ein wenig abkühlen müßte. Jedenfalls haben die geehrten „Kritiker" keinen Grund, Marx zu schonen, der den „Anti-Dühring" im Manuskript gelesen hat. Ja, noch mehr! Die von Engels dargelegte Weltanschauung wurde von Marx begründet und entwickelt . . .

Lukács behauptet, daß sich Engels von Marx entferne und die Ansichten seines Freundes verdrehe. Marx habe die Anwendbarkeit der dialektischen Methode auf die sozial-historische Wirklichkeit beschränkt, während Engels die Dialektik auch in bezug auf die Natur anwendet. Aber, wie wir bereits bewiesen haben, entbehrt diese Behauptung jeder Grundlage. Marx und Engels sind in gleicher Weise „schuldig" der Anwendung der Dialektik in bezug auf die Natur. Die Begründer des Marxismus waren keine Eklektiker wie Lukács, sondern außergewöhnliche Denker. Aber es ist nur natürlich, wenn sich jeder Mensch für einen „Maßstab der Dinge" hält und andere nach sich selbst beurteilt. Lukács w ü n s c h t, daß Marx mit ihm sei und deshalb schreibt er ihm seine Gedanken, seine Ideen, seine Auffassung der Dialektik zu. Und so gelangen wir zu dem Resultat, daß nicht Engels, sondern Lukács selbst die Lehren von Marx verdreht.

Lukács stimmt mit Marx und Engels nicht nur in der Frage von der Anwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur nicht überein, sondern auch in der Auffassung des Wesens der Dialektik selbst. Man sollte glauben, daß Engels auch hier eine große Verwirrung angerichtet hat, indem er das Wesentlichste außer acht gelassen und

seine Aufmerksamkeit auf weniger wichtige Momente der Dialektik konzentriert hat. Lukács behauptet, daß auch in dieser Frage Marx auf seiner Seite stehe, und er hält sich deshalb für den berufenen Verteidiger von Marx gegen Engels.

Beide Beschuldigungen gegen Engels fomuliert Lukács in einer kurzen Anmerkung, die wir wörtlich wiedergeben: „Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig", sagt unser Autor. — „Die Mißverständnisse, die aus der Engelsschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels — dem falschen Beispiel Hegels folgend — die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken usw. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind." (Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin 1923. S. 17.)

Auch hier beeilt sich der Verfasser, die Einschränkung zu machen, daß es ihm leider ganz unmöglich sei, auf diese Frage näher einzugehen. Warum es ihm g a n z u n m ö g l i c h sei, das Auseinandergehen seiner Ansichten mit denen von Engels zu erklären, können wir allerdings nicht begreifen. Man sollte glauben, daß er irgendwelche Beweise für seine ernsten Beschuldigungen vorbringen müßte. Aber wo nichts ist, hat auch der Kaiser sein Recht verloren. Wir sehen also bei Lukács eine neue Auffassung der Dialektik oder besser gesagt, eine Beschränkung, eine Verengung der Dialektik auf die angeführten drei Erklärungen. Aber damit würden sich weder Marx noch Hegel einverstanden erklären, die der Verfasser so nachdrücklich zitiert, um damit die Richtigkeit seiner Ansichten und seine Übereinstimmung mit ihnen zu beweisen.

Aber hören wir zuerst, was Lukács sagt! Im ersten Kapitel seines Buches („Was ist orthodoxer Marxismus?") beweist, oder besser gesagt, verweist der Verfasser auf die Bedeutung der M e t h o d e des Marxismus. Die Methode ist zweifellos von außerordentlicher Bedeutung; die dialektische Methode bildet nach den Worten von Hegel die Seele jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Nichtsdestoweniger muß man aber der Behauptung von Lukács widersprechen, daß vom orthodoxen Marxisten nur die Anerkennung der Methode zu fordern sei. Wir stimmen selbstverständlich Lukács vollständig zu, daß im dialektischen Materialismus die richtige Untersuchungsmethode gefunden ist, und daß diese Methode im Sinne

ihrer Begründer ausgearbeitet, vertieft und entwickelt werden muß. Aber wir sind nicht einverstanden mit der Erklärung des Verfassers, daß der Inhalt der Lehre nur eine Bedeutung zweiten Grades hat. Man kann zugeben — sagt er —, daß die neuesten Untersuchungen die Unrichtigkeit „sämtlicher einzelner" Urteile von Marx beweisen werden. In diesem Falle könnte natürlich jeder ernste „orthodoxe" Marxist die neuesten Resultate anerkennen, „sämtliche einzelne" Richtlinien von Marx ablehnen und gleichzeitig orthodoxer Marxist bleiben; denn der orthodoxe Marxismus bedeutet nicht die Anerkennung der Resultate der Marxschen Untersuchungen auf guten Glauben, nicht den „Glauben" an diese oder jene Richtlinien, nicht diese oder jene Auslegung des „heiligen" Buches. Der Leser muß zugeben, daß diese Erklärung überaus zweideutig gehalten ist. Was bedeuten denn die Worte: „sämtliche einzelnen" Richtlinien? Jede Lehre besteht aus einer Summe einzelner Richtlinien. Wenn wir somit alle einzelnen Richtlinien einer Lehre ablehnen, dann ist doch ganz klar, daß wir damit die Lehre selbst ablehnen. Aber hier zieht es Lukács vor, sich „diplomatisch" und gewunden auszudrücken. In seinem „Kapital" deckt Marx unter Anwendung der dialektischen Methode den inneren Mechanismus der kapitalistischen Gesellschaft auf. Der Sozialismus wurde — nach den Worten von Engels — zur Wissenschaft dank der Entdeckung der materialistischen Geschichtsauffassung und dank der Enthüllung der auf dem Mehrwert basierenden kapitalistischen Produktionsweise, Entdeckungen, die wir Marx zu verdanken haben. Wer will es leugnen, daß das „Kapital" zu ganz bestimmten „Resultaten" gelangt? Nach der Ansicht von Lukács kommt diesen Resultaten an sich keine Bedeutung zu und sie können leicht widerlegt werden durch neue Untersuchungen, wovon der Marxismus nicht im geringsten Schaden leiden wird, da er bei seiner Methode verbleiben wird. Wir danken Ihnen ganz ergebenst, Genosse Lukács, für Ihre Liebenswürdigkeit, aber einen solchen idealistischen Standpunkt kann kein Marxist anerkennen! Für uns sind die Resultate ebenso wichtig wie die Methode. Der von Lukács in bezug auf seine Orthodoxie angezweifelte Friedrich Engels hat den „Resultaten" eine sehr große Bedeutung beigemessen. Betreffs der Dühringschen Kritik des „Kapitals" bemerkt Engels, daß er zunächst imstande war, „die Methode von den durch sie erzielten Resultaten zu unterscheiden und zu begreifen, daß besonders letztere keineswegs dadurch widerlegt werden, weil die Methode überhaupt kritisiert wurde". Wie wir sehen, schätzt Engels die Untersuchungsresultate des „Kapitals" sehr hoch ein. Der

„orthodoxe" Marxist Lukács ist bereit, die Untersuchungs-„Resultate" des „Kapitals" zu opfern, womit man sich selbstverständlich keinesfalls einverstanden erklären kann. Aber welche Bedeutung kann die Methode an sich haben, wenn ihre Richtigkeit nicht bestätigt wird durch die Praxis, wenn die „Resultate" der Untersuchung mit der Praxis in Widerspruch stehen?

Es ist klar, daß der Methode eine sich selbst genügende Bedeutung nicht zukommt, daß sie kein rein logisches Schema darstellt, das nur auf dem Gebiete des reinen Denkens anwendbar ist. Wenn wir die Methode nicht vom idealistischen, sondern vom materialistischen und dialektischen Standpunkt betrachten, so muß man zugeben, daß sie untrennbar verknüpft ist mit dem Inhalt, mit den „Resultaten", und daß bei richtiger Methode kein Widerspruch zwischen ihr und ihrem Inhalt bestehen kann. Für Lukács hat dieser Umstand keine Bedeutung, denn er ist Idealist vom Scheitel bis zur Sohle. Für ihn besitzt die Theorie, die Methode irgendeine absolute Bedeutung, und wenn sich die Wirklichkeit darin nicht unterbringen läßt — „um so schlimmer für die Tatsachen". Eine solche Fragestellung ergibt sich jedoch bei Lukács infolge seiner eigenartigen idealistischen Auffassung von der Erkenntnis und somit auch von der Theorie, die der Wirklichkeit gegenüberstehen oder sie sogar — richtiger gesagt — in sich einschließen. Die einzig richtige materialistische Auffassung der Dinge — sagt Engels — besteht darin, daß „die Prinzipien nicht Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern Endresultat derselben sind; sie werden nicht angewendet in bezug auf die Natur und die Geschichte der Menschheit, sondern werden von dieser und jener abstrahiert; nicht die Natur und die menschliche Welt bewegen sich nach Prinzipien, sondern die Prinzipien sind nur so weit richtig, so weit sie mit der Natur und der Geschichte übereinstimmen." Die dialektischen Kategorien, die den Inhalt der Methode ausmachen, haben keine selbständige Existenz, sondern sind gegeben zusammen mit dem Objekt und dem Gegenstand der Untersuchung. Es fragt sich, wie man auf die Untersuchungsergebnisse verzichten und doch bei der Methode bleiben kann? Im Gegenteil, die Methode wird umsomehr bekräftigt, je mehr sie den Resultaten und dem Inhalt der untersuchten Wirklichkeit „entspricht". Die Methode ist vor allem das Mittel oder das Werkzeug zur Auffindung neuer Resultate. Die Dialektik hat dieselbe Aufgabe, aber gleichzeitig „enthält sie die Anfänge einer breiteren Weltanschauung, da sie — wie sich Engels ausdrückt — den engen Horizont der formalen Logik durchbricht."

Dialektik „in der Erkenntnis der Natur" ablehnt. Andererseits ergibt sich keinesfalls aus dem von ihm angeführten Zitat von Marx, wo speziell von den ökonomischen Kategorien die Rede ist, daß Marx die Anwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur bestritt. Ferner unterstreicht Lukács, daß das Wesen der Dialektik in der Einheitlichkeit von Denken und Sein, von Methode und Wirklichkeit besteht. In der Tat sprechen sowohl Engels als auch Marx ganz bestimmt von Kategorien als von den Formen des Seins, von den Existenzbedingungen des betreffenden Subjekts, das sowohl in der Wirklichkeit als auch in unserem Kopf existiert.

Genosse Reway, ein Jünger von Lukács, sagt direkt, daß Engels und Plechanow die Frage der Beziehungen des Seins und des Denkens nicht im Geiste der Dialektik, sondern im Geiste der naturalistischen Metaphysik gelöst haben. Sie verdrehen die Anschauungen Hegels, der die Identität von Subjekt und Objekt, vom Sein und Denken betonte. Aber sie verdrehen nicht nur die Ansichten von Hegel, sondern auch die von Marx, der angeblich ebenfalls diesen Standpunkt vertrat. Was Plechanow betrifft — schreibt Reway —, so hat er sich sogar dahin verstiegen, zu erklären, daß er es für möglich hält, die Wurzel der Psychologie in der Physiologie des Nervensystems zu suchen. Engels, Plechanow und ihre Anhänger — sagt weiter Reway, dieser treue Schüler von Lukács — stehen auf dem Standpunkt einer „unbegreiflichen Verherrlichung" der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Was unsere Neuerer damit sagen wollen, weiß Allah allein. Aber jedenfalls, richtig ist das eine, daß Marx und Engels, Plechanow, Lenin und ihre Schüler sich wirklich erkühnten, „den philosophischen Marxismus mit dem naturalistischen Materialismus zu verknüpfen", wie sich unsere Kritiker großartig ausdrücken und worüber sie so in Entsetzen geraten. Alle diese orthodoxen Marxisten waren bemüht, „die Natur dialektisch zu machen". (Dieser bemerkenswerte Gedankensalto wird vom Genossen Reway ausgeführt.) Irgendeinen Sinn enthalten diese Worte natürlich nicht. Niemand hat je versucht, die Natur dialektisch zu machen. So können sich nur subjektive Idealisten ausdrücken, die mit Verachtung auf den „naturalistischen Materialismus" herabsehen. Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus ist die Natur an sich dialektisch. Und nur so weit ist auch unsere Erkenntnis von der Natur dialektisch. Aber unsere Idealisten sind scheinbar gar nicht imstande, den objektiven Charakter des dialektischen Prozesses in der Natur und in der Geschichte zu begreifen. Der Leser sieht, welche idealistischen

Denn Fatalismus und Voluntarismus schließen einander vom Standpunkt der Dialektik nicht aus, sondern ergänzen einander; sie sind nur dialektische Gegensätze, in Wechselbeziehung stehende Begriffe.

Alle diese Erörterungen sind im höchsten Grade nebelhaft und zweideutig; aus ihnen folgt, daß Engels, der das Problem über die Beziehungen von Subjekt und Objekt im historischen Prozeß nicht zum Mittelpunkt seiner methodologischen Untersuchung gemacht hat, zum bürgerlichen betrachtenden Materialismus, zum Machismus, zum Falatismus usw. entgleist ist. Und Lukács hält Engels vor, daß das Zentralproblem der dialektischen Methode die Veränderung der Wirklichkeit ist, als ob nicht Marx und Engels als erste diese Richtlinien nicht nur aufgestellt, sondern sich auch in allen Einzelheiten streng an sie gehalten hätten, als ob nicht sie als die ersten den Kommunismus als den praktischen Materialismus formuliert hätten. Wenn der Materialismus (Marx und Engels) theoretischer Kommunismus, und der Kommunismus — praktischer Materialismus ist, so ist klar, daß in dieser Formel die Einheitlichkeit von Theorie und Praxis und die „revolutionäre" Furktion der Theorie" — um die Worte Lukács zu gebrauchen — in einer Weise dialektisch ausgedrückt ist, wie es besser nicht geschehen kann. Es drängt sich die Frage auf, was denn Lukács noch will, was dieser Reformator erstrebt. Das erkennen wir aus dem Folgenden. Im voraus können wir bereits jetzt sagen, daß die Theorie und also auch die Erkenntnis für ihn selbständige, von der „Materie", von der Wirklichkeit unabhängige Bedeutung haben, daß er die Praxis ebenso idealistisch begreift wie die Theorie, und daß seine Auffassung von der Dialektik von der Auffassung von Marx und Engels abweicht.

Als überaus eigenartig muß die Identifizierung von Gesetzmäßigkeit und Fatalismus, Praxis und Voluntarismus bezeichnet werden, wobei Lukács das Wort Gesetzmäßigkeit in Gänsefüßchen setzt und als „bourgeoise Kategorie" bezeichnet. Wenn sich Lukács dem Machismus gegenüber ablehnend verhält, so scheint es uns, daß der Grund darin liegt, daß seiner Meinung nach der Machismus nicht idealistisch genug ist, daß er eine Abart des bürgerlichen betrachtenden Materialismus ist. Übrigens, von was für einem modernen bürgerlichen Materialismus spricht Lukács? Ist es nicht allbekannt, daß sich die Bourgeoisie jedem Materialismus gegenüber, sowohl dem betrachtenden als auch dem naturwissenschaftlichen, ablehnend verhält?

Was den Machismus betrifft, so ist er durch und durch subjektiv;

100

die physikalische Gesetzmäßigkeit wird von ihm überhaupt geleugnet. Die Notwendigkeit und die Gesetzmäßigkeit beziehen sich doch — wie Mach und seine Jünger sagen — nicht auf die äußere Welt, sondern auf die Welt der Begriffe. Der Machismus enthält tatsächlich viel, zuviel „Voluntarismus". Aber was ist das für Voluntarismus, den Lukács „diplomatisch" dem Voluntarismus des Marxismus gegenüberstellt? Der machistische Voluntarismus stützt sich einerseits — wie ich das bereits an anderer Stelle gezeigt habe — auf die Metaphysik des Willens und nähert sich in dieser Beziehung Schopenhauer*, hat aber selbstverständlich nichts gemein mit dem Marxismus.

Andererseits gehen gerade bei den Machisten Praxis und Theorie stark auseinander. Ist es nicht Mach, der verkündet, „wer in der Theorie den äußersten Determinismus verteidigt, muß in der Praxis unbedingt Indeterminist sein"; derselbe Mach sagt ferner: „Die Richtigkeit der Position des Determinismus und des Indeterminismus kann nicht bewiesen werden." Also, der Voluntarismus von Mach läuft hinaus auf die Anerkennung der Existenz einer Welt des Willens, d. h. er führt zu einem Idealismus des Willens, wozu auch bei Lukács eine gewisse Neigung besteht. Der Voluntarismus bedeutet den Machisten nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis, wie Lenin richtig gesagt hat, „die subjektive Methode in der Soziologie". Der Machismus hat sogar nichts gemein mit dem naturwissenschaftlichen, bürgerlichen oder betrachtenden Materialismus, wie dies Lukács glaubt.

Der Leser sieht, mit welchem Geschick Lukács die einfachsten Dinge verwirrt und den Verstand des Lesers auf Irrwege führt. Wir haben bereits gehört, daß Engels nach den Worten von Lukács das Wesen der materialistischen Methode nicht darlegte oder nicht begriff und sich deshalb dem bürgerlichen Materialismus in die Arme warf. Aber plötzlich kommt Lukács zur Besinnung, und erklärt auf derselben Seite seines Buches das Gegenteil, was ihn jedoch nicht hindert, einige Zeilen weiter seine erste Beschuldigung zu wiederholen. So schreibt er: „Darum führt jeder Versuch, die dialektische Methode „kritisch" zu vertiefen, notwendig zu einer Verflachung. Denn der methodologische (bei ihm heißt es „methodisch". A. D.) Ausgangspunkt einer jeden „kritischen" Stellungnahme ist eben die Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein.

---

* Siehe auch Lenin, „Materialismus und Empiriokritizismus", 1923, Seite 158 (russisch).

. . . Es muß aber festgestellt werden, daß sie sich nicht in der Richtung, die das innerste Wesen der dialektischen Methode ausmacht, bewegt. Marx und Engels haben sich darüber in einer schwer zu mißdeutenden Weise geäußert." (Lukács. Daselbst. S. 16.) Unmittelbar darauf führt Lukács Zitate von Engels und Marx an. Das Zitat von Engels lautet: „Damit reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch großenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise, in der Form der äußeren Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen. Damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt." (Engels: Ludwig Feuerbach. 1922. S. 38.) Leider unterbricht Lukács dieses Zitat — wohl nicht ohne Absicht — bereits bei den Worten: „. . . die der Sache nach identisch". Das andere Zitat von Marx lautet im Original folgendermaßen: „Wie überhaupt bei jeder historischen sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopfe das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjektes, ausdrücken. . . ." (Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1922. XLIII.)

Gestützt auf diese zwei Zitate, gelangt nun unser feiner Dialektiker zu folgenden Schlußfolgerungen: Erstens: Hier ist — auch bei Engels — ein bestimmter Inhalt der dialektischen Methode ausgedrückt. Zweitens: Marx beschränkt die Anwendbarkeit der dialektischen Methode auf die sozial-historische Wirklichkeit. Drittens: Aus der Gegenüberstellung der beiden Zitate folgt das angebliche Auseinandergehen der Ansichten von Marx und Engels in der Frage von der Anwendbarkeit der Dialektik in bezug auf die Natur. Aber Lukács bemerkt nicht, in welche Widersprüche er sich verwickelt, wenn er in Übereinstimmung mit Engels sagt, daß die Dialektik die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungsgesetzen in der äußeren Welt und im menschlichen Denken ist, und zugleich die

102

Wenn der historische Prozeß dem dialektischen Prozeß widersprechen würde, wie dies Lukács zuläßt, dann wäre damit die Unbrauchbarkeit der dialektischen Methode erwiesen. Der dialektische Prozeß kann nicht getrennt vom historischen existieren.

III.

Indem sich Lukács der Erklärung des Wesens der Dialektik zuwendet, unterstreicht er, daß die Einheitlichkeit von Theorie und Praxis Voraussetzung der revolutionären Funktionen der Theorie sei. Die Theorie ist der gedankliche Ausdruck des revolutionären Prozesses selbst, aber dieser Bedeutung der Theorie sei sich Engels nicht klar bewußt geworden. In seiner Darlegung der Dialektik fehle das wichtigste Moment. Engels beschreibt, so sagt Lukács, die dialektische Auffassung im Gegensatz zur metaphysischen; er unterstreicht, daß die Dialektik die Unbeweglichkeit der Begriffe und der ihnen entsprechenden Gegenstände nicht kennt, daß die Dialektik ein ununterbrochener Prozeß ist, ein ununterbrochenes Aufheben der Gegensätze, die einer in den anderen übergehen. Aber das wesentlichste, und zwar die dialektische gegenseitige Einwirkung von Subjekt und Objekt im historischen Prozeß, würde von Engels in seiner Darlegung der Dialektik gar nicht erwähnt, und doch gebühre dieser gegenseitigen Einwirkung der erste Platz, denn ohne sie hört die dialektische Methode trotz der „Flüssigkeit" der Begriffe auf, eine revolutionäre Methode zu sein. Denn das wichtigste Problem für die dialektische Methode ist ja die Änderung der Wirklichkeit. Wenn die wichtigste Funktion der Theorie weiter nicht beachtet wird — fährt Lukács fort —, dann wird der Vorzug der dialektischen Methode, die sich mit „fließenden" Begriffen befaßt, ein sehr problematischer und hat nur einen „rein wissenschaftlichen" Charakter. Die Methode an und für sich — es handelt sich selbstverständlich um die dialektische Methode — kann in Abhängigkeit von der Entwicklung der Wissenschaft anerkannt oder abgelehnt werden, ohne daß sich deshalb irgendetwas in Wirklichkeit ändern würde. „Ja, noch mehr, die Undurchdringlichkeit, der fatalistisch-unveränderliche Charakter der Wirklichkeit, ihre „Gesetzmäßigkeit" im Sinne des bürgerlichen, betrachtenden Materialismus und der innerlich mit ihm verknüpften klassischen Ökonomie kann sich in noch höherem Maße verstärken, als wir dies bei den Machisten unter den Nachfolgern von Marx gesehen haben." Ferner unterstreicht Lukács, daß auch der Machismus einen „Voluntarismus", aber einen bürgerlichen Voluntarismus, erzeugen kann.

Zickzackwege der Marxist einschlagen muß, wenn er den philosophischen Materialismus ablehnt. In ihrem Bestreben, die Natur dialektisch „zu machen", machten die orthodoxen Marxisten die Dialektik naturalistisch — sagen unsere strengen Kritiker. Denn der Versuch, die Natur dialektisch zu sehen, führt dazu, daß die historische Dialektik vernachlässigt wird. Das Bestreben, die Geschichte unter die Herrschaft der Natur zu bringen, führt die Verzerrung der dialektischen Struktur der Geschichte nach sich. Es ist deshalb kein Zufall, so folgern unsere Neuerer, daß unsere politisch-revolutionären Orthodoxen dem dogmatischen „bürgerlichen" Materialismus naiv-sorglos gegenüberstehen, während sie gleichzeitig in den Lehren von Kant, Mach usw. eine unmittelbare politische Gefahr erblicken. Es ist wohl auch kein Zufall, daß die Dialektik, als theoretisches Werkzeug, von jenen Marxisten so vollkommen beherrscht wird, bei denen sie angeblich in ihrer philosophischen Bedeutung verzerrt und nur äußerlich angewendet wurde, während jene Marxisten, die den primitiven Materialismus kritisch überwanden, die Dialektik nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auch auf dem Gebiete der politischen Theorie ablehnten. Das ist das Liedchen der Anhänger von Lukács. Sie verhalten sich scharf ablehnend zum „dogmatischen", bürgerlichen Materialismus, aber sie sind liebenswürdig-herablassend zum Machismus und Kantianismus, die den primitiven Materialismus „kritisch" überwunden haben. Sie können es nicht begreifen, wie diese orthodoxen Marxisten sich so „sorglos" dem „bürgerlichen" Materialismus gegenüber verhalten und gleichzeitig gegen Machisten und Kantianer vorgehen. Indessen ist das gar nicht so schwer zu verstehen. Die orthodoxen Marxisten „zerstörten" und werden „zerstören" (dieser Ausdruck stammt von den Anhängern Lukács, die darüber Tränen vergießen) den Machismus und den Kantianismus deshalb, weil sie idealistische und nicht materialistische Systeme sind. Für den Materialismus treten sie deshalb ein, weil sie Marxisten, d. h. Materialisten sind. Sogar der französische, d. h. der bürgerliche Materialismus „geriet nach den Worten von Marx direkt in den Sozialismus und Kommunismus." Derselbe Marx, den unser lieber Lukács und seine Anhänger jetzt vergebens in einen Idealisten umkrempeln wollen, war der Meinung, daß „nicht viel Verstand dazu nötig sei, um die Verbindung zu begreifen, die zwischen den Lehren des französischen Materialismus und dem Kommunismus bestehe. . . ." Er sah ganz richtig im Materialismus sozialistische Strömungen, das logische Fundament des Kommunismus. Aber der alte französische Materialismus war

104

gekennzeichnet durch seinen metaphysischen und mechanischen Charakter. Das große Verdienst von Marx und Engels besteht darin, daß sie daraus den dialektischen Materialismus formten. Lukács und seine Anhänger stehen mit ihren Zweifeln vor einer ihnen unbegreiflichen Tatsache. Wie konnte es geschehen, daß materialistische Marxisten*, die allerdings die philosophische Natur der Dialektik „verdrehten" und sie nur äußerlich anwandten, diese Dialektik doch beherrschten und sich in der Politik auf den Boden des revolutionären Marxismus stellten, während Machisten und Kantianer, die den naiven Materialismus „kritisch" überwanden, die Dialektik über Bord warfen und sich als die vulgärsten Revisionisten erwiesen? Diese Tatsache zu erklären, sind sie nicht imstande, trotzdem sie sie „nicht für zufällig" halten.

IV.

Also Engels und seine Anhänger lösen das Problem von den Beziehungen zwischen Denken und Sein, Subjekt und Objekt im Sinne der „naturalistischen Metaphysik", d. h. im Sinne des Materialismus, was unseren Reformatoren sehr mißfällt. Sie verwerfen, als wahre „Orthodoxe" im Gegensatz zu irgendeinem Engels, den „naiven" Materialismus und vertreten die Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein. Hierbei berufen sie sich, wie wir bereits gesehen haben, auf Marx, dessen Lehren von Engels verdreht oder nicht verstanden wurden. Wir haben uns bereits überzeugt, inwieweit dies zutrifft. Die ganz unbegründete Gegenüberstellung von Engels und Marx muß entschieden zurückgewiesen werden. Niemals stand Marx auf dem Standpunkt der Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein. Das ist reinster I d e a l i s m u s, der von rechtgläubigen Hegelianern in der Art eines Lukács und seiner Anhänger verkündet werden kann, der aber Marx vollkommen fremd war. Lenin hat ganz richtig gegen eine solche Fragestellung durch A. Bogdanow, mit welchem Lukács überhaupt sehr vieles gemein hat, protestiert. Über die Identität von Sein und Erkenntnis schrieb Lenin: „Das gesellschaftliche Sein und die gesellschaftliche Erkenntnis sind ebensowenig miteinander identisch, wie das Sein und die Erkenntnis im allgemeinen. Daraus, daß Menschen, die eine Gemeinschaft eingehen, dies als bewußte Wesen tun, kann a u f k e i n e W e i s e gefolgert werden, daß die gesellschaftliche

* Wir denken hier natürlich nicht an E. Bernstein, den Lukács infolge irgendeines wunderlichen Mißverständnisses zu den Materialisten zählt. Tut er dies vielleicht deshalb, um die Materialisten zu kompromittieren?

Erkenntnis mit dem gesellschaftlichen Sein identisch ist. In allen irgendwie verwickelten gesellschaftlichen Formationen — und besonders in der kapitalistischen gesellschaftlichen Formation — *erkennen* die eine Gemeinschaft eingehenden Menschen *nicht*, welche gesellschaftlichen Beziehungen sich hierbei bilden, nach welchen Gesetzen sie sich entwickeln usw. . . . Die gesellschaftliche Erkenntnis ist das *Spiegelbild* des gesellschaftlichen Seins. — Das ist der Inhalt der Lehre von Marx. Das Spiegelbild kann die richtige Kopie des Reflektierten sein, aber von einer Identität zu sprechen, ist Unsinn. Die Erkenntnis *reflektiert* das Sein. — Das ist die allgemeine Richtlinie des gesamten Materialismus."* Alle orthodoxen Marxisten stehen auf folgendem von Lenin vertretenen Standpunkt: Sein und Denken sind nicht identisch, sondern von einander verschieden. Das Sein existiert unabhängig von der Erkenntnis als eine Art objektive Realität. Die Erkenntnis oder das Denken reflektieren nur das Sein. Wegen dieser Gleichsetzung von Sein und Denken griff Lenin die Machisten mit ganzer Schärfe an. Bei Lukács und seinen Anhängern hat die Fragestellung von der Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt einen noch mehr idealistischen Charakter als bei den Machisten. Es ist uns nicht möglich, in dem Rahmen unserer Abhandlung ausführlicher bei diesem Problem zu verweilen. Wir wollen nur, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken, daß man den Unterschied von Sein und Denken nicht metaphysisch, sondern dialektisch verstehen muß. Zwischen Sein und Denken besteht kein absoluter Abgrund, aber es besteht auch nicht die idealistische Identität, von der Lukács spricht. Die grundlegende historisch-materialistische Richtlinie, nach welcher die *Erkenntnis durch das Sein bestimmt wird, erfährt durch die Philosophie der Identität von Erkenntnis und Sein* eine vollkommene Verzerrung. Das zeigt sich namentlich darin, wie Lukács das „Problem" des Proletariats behandelt. Die Anhänger von Lukács befriedigt nicht die von Marx, Engels und Plechanow gefundene materialistische Entscheidung der Frage von den Beziehungen zwischen Denken und Sein. Betrachten wir einmal, etwa an einem Beispiel von Plechanow, wie die Materialisten dieses Problem auslegen. „Ich bin „Ich" für mich selbst und zugleich — „Du" für den anderen. Ich bin *Subjekt* und gleichzeitig *Objekt*. Es muß hier außerdem bemerkt werden, daß Ich — nicht das abstrakte Wesen ist, mit

* N. *Lenin*, Materialismus und Empiriokritizismus, 1923, S. 273 (russisch).

706

welchem die idealistische Philosophie operiert. Ich — ist ein wirkliches Wesen; mein Körper gehört zu meinem Wesen, ja, noch mehr — mein Körper als Ganzes ist mein Ich, mein wirkliches Wesen. Nicht das abstrakte Wesen denkt, sondern gerade dieses wirkliche Wesen, dieser Körper. Also im Gegensatz zu dem, was die Idealisten behaupten, ist das wirklich materielle Wesen Subjekt, und das Denken Prädikat. Darin besteht auch die einzig mögliche Lösung dieses Widerspruches zwischen Sein und Denken, den der Idealismus so vergeblich zu lösen versucht. Hier wird nicht ein einziges Element der Widersprüche beseitigt, beide werden bewahrt und zeigen ihre wirkliche Einheitlichkeit."*

Uns scheint, daß das die einzig richtige dialektische Lösung der Frage ist. Hier wird nicht nur das Moment der Einheitlichkeit, sondern auch das Moment der Gegensatzmäßigkeit unterstrichen. Es fragt sich, warum diese materialistische und gleichzeitig dialektische Fragestellung Lukács und seine Anhänger nicht zufriedenstellt? Eine vernünftige Antwort auf diese Frage geben sie nicht. Wir würden aber sehr gerne wissen, wodurch sie diesen „naturalistischen Materialismus" ersetzen wollen.

Indem die Anhänger von Lukács gegen die „Übertragung" der Dialektik auf die Natur protestieren, stellen sie wirklich lächerliche Ansichten auf. Einesteils behaupten sie, daß die materialistisch gesehene Natur undurchdringlich ist; sie bleibt ein dem Subjekt metaphysisch gegenübergestelltes Objekt, das sozusagen für das Subjekt unsichtbar ist. Wie ist diese Behauptung zu verstehen? Kann man es leugnen, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Natur ändert? Oder ist die Natur der menschlichen Erkenntnis unzugänglich? Wenn dem aber nicht so ist, dann ist es dumm, von der „Undurchdringlichkeit" der Natur zu sprechen. Eine andere tiefsinnige Erklärung läuft darauf hinaus, daß wir die Natur durch das „Hineintragen" der Dialektik „historisieren", daß eine solche „Historisierung" oder Dialektisierung der Natur unbedingt zur Naturalisierung der Historie (oder Dialektik) führt. Was soll man zu einer solchen tiefsinnigen Argumentation sagen? Augenscheinlich sind unsere orthodoxen Hegelianer geneigt, in der Natur irgendetwas Stein-Gewordenes zu sehen, das den Gesetzen der historischen Entwicklung nicht unterworfen ist. Aber die Behauptung solcher Dummheiten in unseren Tagen ist unverzeihlich. Niemand anderes als Marx, auf dessen Autorität die Lukács-

* G. Plechanow, Grundfragen des Marxismus. (Ausgabe von Rjasanow, 1922, S. 19, russisch.)

anhänger sich so gerne berufen, hat gesagt, daß es im Grunde genommen nur eine Wissenschaft gibt — die Geschichte, die sich teilt in die Geschichte der Natur und in die Geschichte der Menschen*. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß die Geschichte der Natur von ganz anderen Gesetzen gelenkt wird als die Geschichte der Menschen. Was bleibt also von der Behauptung Lukács übrig, daß Marx die Dialektik aus der Natur verjagt habe? Auch nicht ein Jota — denn diese Behauptung hat sich Lukács aus den Fingern gesogen. Wir haben bereits gehört, daß der „Anti-Dühring", in welchem nach den Worten von Lukács eine Verdrehung des Marxismus festzustellen ist, eine Vorredigierung durch Marx selbst erfuhr; das heißt also, daß Marx seine eigenen Lehren selbst verdreht hat.

Wer den Briefwechsel zwischen Marx und Engels kennt, der weiß, daß sie während eines Zeitraums von 40 Jahren in allen wichtigen Fragen der Theorie und Praxis des Marxismus und besonders in der Frage der Dialektik in der Natur ihre Meinungen ausgetauscht haben. Dieser Briefwechsel beweist uns noch einmal, daß zwischen Marx und Engels eine vollkommene Übereinstimmung in allen kritischen Fragen herrschte. Engels befaßte sich speziell mit Fragen der Naturwissenschaft, während Marx sich vollständig dem Studium der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung widmete. Aber diese Arbeitsteilung war begleitet von einem gegenseitigen Gedankenaustausch, einer sozusagen gegenseitigen Kontrolle. Marx informierte Engels aufs eingehendste über alle seine Arbeiten, und Engels beriet sich in allen Fragen mit Marx. Besonders die Frage von der Dialektik in der Natur wird von Engels in seinen Briefen öfters angeschnitten. In den Antworten von Marx finden wir immer seine volle Übereinstimmung mit Engels. Es ist doch klar, daß Marx, wenn er die Ansichten von Engels betreffs der „Dialektik in der Natur" nicht geteilt hätte, dies seinem Freund irgendwie zu verstehen gegeben hätte. Wir finden gerade das Gegenteil. So erwähnt z. B. Engels in einem Briefe vom 16. Juni 1867 die neue Molikulartheorie, die er Hoffmann zuschreibt: „Das Molekül als kleinster, selbständiger Existenz fähiger Teil der Materie ist eine ganz rationelle Kategorie, ein „Knoten", wie Hegel sagt, in der unendlichen Reihe der Teilungen, der sie nicht abschließt, aber einen qualitativen Unterschied setzt." (Der Briefwechsel zwischen Fried-

* S. „Marx u. Engels-Archiv". Red. v. D. Rjasanow. Bd. I, (Marx und Engels „Über Feuerbach".)

rich Engels und Karl Marx. 1921. III. Band. S. 381.) Als Antwort auf diesen Brief schreibt Marx am 22. Juni 1867: „Mit Hoffmann hast Du ganz recht. Du wirst übrigens aus dem Schluß meines Kapitels III, wo die Verwandlung des Handwerksmeisters in einen Kapitalisten — infolge bloß quantitativer Änderungen — angedeutet wird, ersehen, daß ich dort im Text Hegels Entdeckung über das Gesetz des Umschlags der bloß quantitativen Änderung in qualitative zitiere als gleich bewährt in Geschichte und Naturwissenschaften"*. Marx spricht also ganz bestimmt von einem dialektischen Gesetz, das sowohl durch die Geschichte als auch durch die Natur bekräftigt wird. Man könnte noch eine ganze Reihe anderer Tatsachen anführen als Beweis dafür, daß zwischen Marx und Engels in der Frage von der Dialektik in der Natur vollkommene Übereinstimmung herrschte. Wir glauben aber, daß dies überflüssig und jedem Marxisten auch ohne besondere Zitate klar ist.

V.

Wir müssen noch einige Worte über die Dialektik im allgemeinen sagen, weil Genosse Lukács da mit seiner besonderen Auffassung hervortritt, daß die orthodoxen marxistischen Materialisten mit Engels an der Spitze nicht nur Marx, sondern Hegel „verdreht" haben. Lukács fühlt sich berufen, nicht nur den echten Marx, sondern auch den echten Hegel wieder von den „Verdrehungen" der Orthodoxen zu reinigen. Worin besteht das Wesen der Dialektik? Auf diese Frage gibt Lukács folgende Antwort: Die Grundlage der Dialektik ist die gegenseitige Einwirkung von Subjekt und Objekt, die Einheitlichkeit von Theorie und Praxis, und die historische Veränderung des Substrats der Kategorien, als Grundlage ihrer Änderung im Denken. Stimmt das? Nein, das stimmt nicht. Sehen wir einmal nach, was Hegel unter der Dialektik versteht. Hegel sagt in seiner Enzyklopädie (§ 87, Anm. 1), daß die wirkliche Dialektik der innere und fortschreitende Übergang einer Erklärung in eine andere ist, in welcher zutage tritt, daß diese Erklärungen des Verstandes einseitig und eng begrenzt sind, d. h. eine Negierung ihrer selbst enthalten. Seinen besonderen Charakter bekommt das alles dadurch, daß es sich selbst aufhebt. Ferner sagt Hegel in Anmerkung 1

* Hier wird ebenso wie in der Naturwissenschaft die Richtigkeit des von Hegel in seiner „Logik" dargelegten Gesetzes bestätigt, daß rein quantitative Änderungen bei einer gewissen Grenze in qualitative Änderungen übergehen. (K. Marx, „Kapital", 1920, S. 285.)

zu diesem Paragraphen, daß es sehr wichtig ist, die wirkliche Bedeutung der Dialektik zu begreifen. Sie ist der Anfang jeder Bewegung, jedes Lebens und jeder Tätigkeit in der Welt der Wirklichkeit. Ebenso ist die Dialektik auch die Seele jeder wirklichen Erkenntnis. Gewöhnlich überschreiten wir die Grenzen abstrakter Erklärungen des Verstandes nur aus dem Gerechtigkeitsgefühl heraus, nach dem Sprichwort: „Leben und leben lassen" und lassen mit Rücksicht darauf sowohl Erklärungen als auch ihre Widersprüche zu. Wir sagen z. B., daß der Mensch sterblich ist, und führen den Tod auf äußere Ursachen zurück, d. h. wir schreiben dem Menschen zwei Eigenschaften zu: Leben und Sterblichkeit. Aber das Leben trägt den Keim des Todes in sich, wie jedes Endliche sich selbst widerspricht und sich deshalb aufhebt." Und weiter heißt es in derselben Anmerkung: „Die Dialektik wird vom Verstand hartnäckig verworfen. Aber sie ist kein ausschließliches Charakteristikum der Philosophie. Sie ist im Gegenteil schon in der allgemeinen und alltäglichen Erkenntnis der Philosophie enthalten. Alles, was uns umgibt, kann als Beispiel für die Dialektik dienen. Wir wissen, daß sich alles Endliche ändert und vernichtet; diese Veränderung und Vernichtung des Endlichen ist nichts anderes als seine Dialektik; es enthält in sich sein Anderes, überschreitet deshalb die Grenze seiner unmittelbaren Existenz und geht in sein Gegenteil über." Die Dialektik ist also nach der Lehre von Hegel (und selbstverständlich auch nach der Lehre des orthodoxen Marxismus) nicht etwas äußerliches in bezug auf den Gegenstand, keine Bewegung unseres subjektiven Gedankens, kein mechanischer Kampf sich in entgegengesetzten Richtungen bewegender Kräfte, wie es Dühring annimmt, sondern das innere Leben der Gegensätze selbst, der dem Gegenstande immanente Prozeß der Veränderung und Vernichtung. Deshalb sagt Hegel, daß die Veränderung und die Vernichtung des Gegenstandes seine Dialektik ist. In dem gleichen Sinne spricht Engels von dem Gegensatz, der objektiv in den Dingen und Erscheinungen selbst vorhanden ist*.

In Anmerkung II zum § 81 verweist Hegel weiter auf die positiven Resultate der Dialektik. Die Philosophie verweilt nicht bei dem negativen Resultat der Dialektik. . . . Das Resultat der Dialektik ist die Negierung, aber diese Negierung ist zugleich eine Bejahung, weil sie in sich das als aufgehoben enthält, von dem sie her-

* Engels, Anti-Dühring.

vorgegangen ist, und getrennt davon nicht existiert. Diese Einheitlichkeit der beiden einander gegensätzlichen Erklärungen bildet das höhere, sogenannte positiv-verständliche Moment, zum Unterschied von den zwei niederen Momenten der Idee: der abstrakten und der speziell dialektischen oder negativ-verständlichen*.

Dieselben Gedanken entwickelt Hegel auch in der „Wissenschaft der Logik" (und in der „Phänomenologie des Geistes"). In dem Schlußkapitel „Die absolute Idee" entwickelt Hegel wieder den Gedanken, daß das Wesen der Dialektik auf der Voraussetzung und der Beseitigung der den Begriffen (und auch den Dingen) eigenen Widersprüche beruht. Die Vorwärtsbewegung vollzieht sich über drei Momente und zwei Verneinungen: Voraussetzung des Begriffes, Gegensatz und Lösung des Gegensatzes — weshalb Hegel die Dialektik auch Methode der absoluten Verneinung nennt. „Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Andern untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten." (Hegel, Wissenschaft der Logik. II. Teil. S. 494. Ausg. Lasson. 1923.)

Engels erklärt ganz im Sinne von Hegel, daß die Dialektik in nichts anderem bestehe, als in der Anschauung, daß man die Welt nicht betrachten dürfe als einen Komplex fertiger Dinge, sondern als einen Komplex von Prozessen; die scheinbar unveränderlichen Dinge erfahren ebenso wie ihre gedanklichen Reflexe — die Begriffe — ununterbrochene Veränderungen, entstehen und ver-

* Siehe auch: Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ausgabe Lasson, 1911. „Die höhere Dialektik des Begriffes sieht in der Erklärung nicht nur die Grenze und das Gegensätzliche, sondern erzeugt auch aus sich heraus positiven Inhalt und positives Resultat, und ist deshalb Entwicklung und immanente Bewegung nach vorwärts. Diese Dialektik ist ferner keine äußere Tätigkeit des subjektiven Denkens, sondern die besondere Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Blüten treibt. Das Denken, als etwas subjektives, beobachtet nur diese Entwicklung der Idee als besondere Tätigkeit des Verstandes, ohne seinerseits etwas hinzuzufügen. Irgendetwas mit Verstand betrachten, bedeutet nicht, daß in dieses Ding von außen Verstand hineingetragen und es so verarbeitet wird, sondern das bedeutet, daß dieses Ding an sich verständig ist. . . . . Sache der Wissenschaft ist es nur, diese selbständige Verstandesarbeit der Dinge zu erkennen" (§ 31, S. 44).

schwinden beständig, und die weitere Entwicklung bahnt sich schließlich bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz zeitweiliger Rückströmungen ihren Weg. Und in voller Übereinstimmung mit Hegel lehrt Engels, daß das innere Stimulum oder Prinzip jeder Entwicklung — der anfängliche Gegensatz ist. In dieser Frage besteht also zwischen Hegel einerseits und Marx und Engels andererseits volle Übereinstimmung.

Sie sehen die Welt — die Natur und die Geschichte — als dialektischen Entwicklungsprozeß, in dessen Verlauf alles Endliche entsteht, sich ändert und sich vernichtet, dank der ihm eigenen inneren Gegensätze. Das ist das Wesen der Dialektik. Jetzt taucht die Frage auf von dem Zusammenhang der Kategorien im System der Dialektik, von der relativen Bedeutung jeder einzelnen Kategorie, und besonders die Frage von der Stellung der Kategorien des Subjekts und Objekts, der Theorie und der Praxis. Diese Kategorien sind von Hegel auch in dem letzten Teil der „Logik" entwickelt. Gerade diese Kategorien hat Lukács als die wesentlichsten herausgegriffen. Leider ist es uns diesmal nicht möglich, uns mit der Analyse und der relativen Bewertung der verschiedenen Kategorien bei Hegel und im System des Marxismus zu befassen. Wir möchten nur unterstreichen, daß Hegel stets den Entwicklungsprozeß in allen seinen Momenten in Betracht gezogen hat, daß er, den Gipfel der absoluten Idee erklimmend, zugleich zeigte, daß der gesamte Entwicklungsprozeß ihren Inhalt bildet. Die Vorwärtsbewegung beginnt von abstrakten und einfachen Begriffen oder Kategorien, und geht in die nächsten Begriffe über, die immer reicher und konkreter werden. Hegel sagt, daß auf jeder Stufe des erweiterten bestimmten Begriffes die ganze Masse seines früheren Inhalts auftaucht, von welchem bei der dialektischen Entwicklung nicht nur nichts verloren geht, sondern der alles neu Erworbene mit sich trägt und sich in sich bereichert und verdichtet. Das ist auch im großen und ganzen der Standpunkt von Marx. „Die einfachsten Kategorien sind Ausdrücke der Bedingungen, unter denen sich die unentwickelte Konkretheit verwirklichen kann"; die konkrete Kategorie ist nach den Worten von Marx — der ideelle Ausdruck des vielseitigeren Zusammenhanges. „Die entwickelte Konkretheit bewahrt die einfachste Kategorie als untergeordnete Beziehung." Es würde uns zu weit führen, wenn wir die von Marx in den angeführten Worten geäußerten Gedanken eingehend analysieren wollten; wir müssen nur unterstreichen, daß man vom Standpunkt der dialektischen Methode die Resultate nicht von

dem gesamten Entwicklungsprinzip trennen darf, dessen Ausdruck ja das Resultat ist. Deshalb werden alle „niedrigen" Kategorien auf den höheren Entwicklungsstufen bewahrt und nicht verändert, wie das offenbar Lukács glaubt, wenn er im gesellschaftlich-historischen Leben „der gegenseitigen Einwirkung von Subjekt und Objekt", der Einheitlichkeit von Theorie und Praxis entscheidende Bedeutung beimißt, ganz zu schweigen davon, daß diese letzten dialektischen Gegensätze von ihm falsch verstanden werden. Nach Lukács wird die „Praxis" überwunden nur durch die Theorie, nur durch die Erkenntnis, und nicht durch die Selbstentwicklung der Wirklichkeit, von der die Erkenntnis ja ein Teil ist. Was die „gegenseitigen Beziehungen von Subjekt und Objekt" betrifft, so nehmen sie bei ihm in voller Übereinstimmung mit seiner ganzen idealistischen Konzeption, identische Bedeutung an. Es ist aber bemerkenswert, daß selbst der absolute Idealist Hegel, bei dem manchmal die Dialektik über den Idealismus triumphiert, vor der metaphysischen Auffassung der Einheitlichkeit von Subjekt und Objekt warnte. So sagt er an einer Stelle der „Enzyklopädie", daß die Erklärung — „das Absolute ist die Einheitlichkeit von dem Subjektiven und dem Objektiven" richtig ist, aber nicht vollständig, weil hier nur die Einheitlichkeit betont wird, während das Subjektive und das Objektive nicht nur miteinander identisch, sondern auch voneinander verschieden sind". (S. Anm. zu § 82.) Wir haben bereits gesehen, wie die Materialisten die Einheitlichkeit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein auffassen. In den oben angeführten Zitaten von Marx und Engels glaubt Lukács, den Beweis dafür gefunden zu haben, daß die Begründer des Marxismus Denken und Sein miteinander identifizieren. Wie ist aber diese „Identität" zu verstehen? Unserer Meinung nach ist sie so zu verstehen, daß unsere Idee der Wirklichkeit, und unser subjektives Denken dem objektiven Sein entspricht. In seinem Brief an Konrad Schmidt vom 12. März 1895 schreibt Engels, daß die Identität von Denken und Sein (ich verwende die Worte von Hegel) überall Ihrem Beispiel vom Kreis und dem Vieleck entspricht. Beide — sowohl die Idee von den Dingen als auch ihre Wirklichkeit — bewegen sich nebeneinander wie zwei Assimptoten, die sich immer mehr nähern, ohne sich jedoch je zu schneiden. Dieser Unterschied zwischen den beiden ist der Unterschied, der es bewirkt, daß die Idee nicht unmittelbar, ohne weitere Wirklichkeit auftritt, und daß die Wirklichkeit nicht unmittelbar ihre eigene Idee ist. Die Idee fällt nicht unmittelbar mit der Wirklichkeit zusammen, aber sie folgt aus ihr; die

Wirklichkeit entspricht den Resultaten des Denkens; die Idee entspricht der Wirklichkeit, indem sie sich ihr assimptotisch nähert, wie sich Engels ausdrückt. Denselben Gedanken entwickelt, wie wir gesehen haben, auch Lenin. Wenn also Lukács das Wesen der Dialektik in der Identität von Sein und Denken sieht, dann begeht er einen groben Fehler und beruft sich hierbei vergebens auf Marx und Engels.

Im Hegelschen System bilden die Erkenntnis, sowie die Idee des Guten objektive Stufen in der Entwicklung der absoluten Idee. Sie hat sich selbst zum Gegenstand. Die Einheitlichkeit des Subjektiven und Objektiven bildet eigentlich die Idee. Die Erkenntnis ist die theoretische Tätigkeit der Idee; die Forderung, das Gute zu verwirklichen, ist die praktische Tätigkeit der Idee. Die absolute Idee ist die Einheitlichkeit von theoretischer und praktischer Idee. Gestützt auf Hegel, stellt Lukács als höhere Kategorie des gesellschaftlich-historischen Lebens die „Einheitlichkeit von Subjekt und Objekt", d. h. die Erkenntnis oder die Idee auf. Lukács entwickelt seinen Gedanken nicht bis ans Ende, aber er ist trotzdem nicht schwer zu erraten. Seine Auffassung von den gegenseitigen Beziehungen zwischen Theorie und Praxis — oder wie sich Hegel ausdrückt, von der Einheitlichkeit von Erkenntnis und Leben — erinnert an die Hegelsche absolute Idee, die eben die Einheitlichkeit der theoretischen und praktischen Idee bildet, denn Lukács faßt diese gegenseitigen Beziehungen nicht materialistisch, sondern wie Hegel, idealistisch auf. Bei Lukács bildet also die Erkenntnis und die Idee die Basis für die sozial-historische Dialektik. Nachdem er mit seiner Umkremplung des Marxismus im idealistischen Geist fertiggeworden ist, schlägt er hilflos die Hände zusammen und fragt: Wie konnte es geschehen, daß Engels gerade das Wichtigste in der Dialektik nicht bemerkte, daß er sie nicht krönte mit der „Einheitlichkeit von Subjekt und Objekt". Jetzt verstehen wir auch, warum Lukács die Dialektik in der Natur verwirft. Da sie nun einmal zur „gegenseitigen Einwirkung von Subjekt und Objekt", zum Erkenntnisprozeß führt, gibt es für sie natürlich keinen Platz in der Natur*.

Man könnte uns entgegenhalten, daß Lukács unter „gegenseitiger

* „Natur und Geschichte" I als ob das zwei isolierte „Dinge" wären — sagt Marx. Als ob der Mensch nicht historische Natur ist und als ob er nicht der natürlichen Geschichte gegenüberstehen würde." S. Marx und Engels: „Über L. Feuerbach". K. Marx und F. Engels-Archiv, red. von D. Rjasanow. Bd. I, S. 217 (russisch).

Einwirkung von Subjekt und Objekt" nicht den Prozeß der Erkenntnis, sondern etwas ganz anderes versteht. Darauf können wir antworten, daß der einzige materialistische Sinn dieser „gegenseitigen Einwirkung" nur sein kann: ihre Auffassung als Prozeß der Arbeit, als Prozeß der Produktion, als Tätigkeit, als Kampf der Gesellschaft mit der Natur. Der Mensch ändert nicht nur die Form dessen, was durch die Natur geschaffen ist; in dem Erzeugnis der Natur verwirklicht er zugleich auch sein bewußtes Ziel, das wie ein Gesetz die Methode und den Charakter seiner Handlungen bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß — sagt Marx. Die Geschichte ist nichts anderes als eine ununterbrochene Veränderung der menschlichen Natur. Indem der Mensch auf die äußere Natur einwirkt, ändert er im Prozeß dieser Einwirkung seine eigene Natur. Die Produktion der Idee und der Begriffe befindet sich in engster Abhängigkeit und im Zusammenhang mit der materiellen Tätigkeit der Menschen und mit ihren materiellen Beziehungen. Das Sein der Menschen ist der wirkliche Prozeß ihres Lebens. Die Erkenntnis kann nichts anderes sein als die Erkenntnis des Seins. Der Zusammenhang des Individuums (Subjekt) mit der Natur (Objekt), die Einheitlichkeit beider, ist die Voraussetzung der Erkenntnistheorie; der Zusammenhang der menschlichen Gesellschaft mit der Natur — und dieser Zusammenhang wird verwirklicht durch die Produktion des materiellen Lebens — bildet die Grundlage und den Ausgangspunkt jedes historischen Prozesses. Unter solchen Umständen bedeutet „gegenseitige Einwirkung von Subjekt und Objekt" — menschliche Tätigkeit, Arbeit, Produktionsprozeß. Wir können deshalb ganz bestimmt sagen, daß die „Kategorie" der Produktivkräfte, der Produktion, eine wirkliche „Einheitlichkeit" von Subjekt und Objekt des historischen Prozesses bildet, denn in diesen „Kategorien" ist der unmittelbare Zusammenhang von Subjekt (Gesellschaft) und Objekt (Natur), ihre wirkliche materielle Einheitlichkeit gegeben. Die Einseitigkeiten des Subjekts und des Objekts werden durch den realen Prozeß, durch die menschlich-empfindende Tätigkeit, durch die Praxis, aufgehoben. Welches ist die Praxis des gesellschaftlichen Menschen? Der Produktionsprozeß. „Die Produktion" — sagt Marx — „erzeugt nicht nur den Gegenstand für das Subjekt, sondern auch das Subjekt für den Gegenstand." Wenn wir den Ausdruck „gegenseitige Einwirkung von Subjekt und Objekt" im erweiterten Sinn nehmen, so ist es klar, daß er die zentrale „Kategorie" des gesamten Marxismus

115

vorstellt, daß die Produktion die konkrete Einheit des gesamten gesellschaftlich-historischen Prozesses ist. Wenn das aber zutrifft, wie kann man dann, so wie Lukács, mit der kategorischen Erklärung kommen, daß die „gegenseitige Einwirkung von Subjekt und Objekt" im historischen Prozeß bei Engels nicht nur nicht das wichtigste Problem der Dialektik bildet, sondern daß der arme Engels diese Frage sogar nirgends berührt habe, weshalb er auch von Lukács so streng gerügt wird. Offenbar versteht Genosse Lukács unter dieser „gegenseitigen Einwirkung" wieder etwas ganz besonderes.

Eine weitere Sünde begeht Engels — wenn man Lukács glauben darf — dadurch, daß er die „Einheitlichkeit von Theorie und Praxis" nicht begriffen hat. Und Lukács belehrt Engels über die außerordentliche Wichtigkeit dieser Einheit. Was ist aber unter der Einheit von Theorie und Praxis zu verstehen? Jeder Student weiß, daß Marx und Engels gelehrt haben, daß sich ihr Materialismus nicht beschränkt auf die Erklärung der Welt, sondern sich die Aufgabe stellt, die Welt zu verändern; daß die revolutionäre Theorie aufs engste verbunden ist oder verbunden sein muß mit der revolutionären Praxis. Entsprechend einer solchen Auffassung der Einheit von Theorie und Praxis bezeichneten sie den Kommunismus als praktischen Materialismus und sahen in ihrer eigenen Theorie das unmittelbare Resultat der revolutionären Bewegung. Die wirkliche Einheit von Theorie und Praxis wird verwirklicht durch die praktische Veränderung der Wirklichkeit, durch die revolutionäre Bewegung, die sich auf die theoretisch entdeckten Entwicklungsgesetze der Wirklichkeit stützt. Es ist dumm und lächerlich, Engels dieses ABC erst beibringen zu wollen. Aber wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht immer dasselbe! Lukács behauptet, daß Engels diese Frage nicht einmal berührt habe, das heißt also, daß Lukács unter „Einheitlichkeit von Theorie und Praxis" wieder etwas ganz besonderes versteht. Die Einheitlichkeit von Subjekt und Objekt versteht er als idealistische Identität so, daß das Objekt von dem Subjekt verschlungen wird. Die Einheitlichkeit von Theorie und Praxis interpretiert er so, daß sich die Praxis in der Theorie auflöst und von ihr überwunden wird. Es ist selbstverständlich, daß weder Marx noch Engels jemals diesen idealistischen Standpunkt eingenommen haben.

Mit unseren, in aller Eile dargelegten Bemerkungen haben wir nur einige der wichtigsten Probleme berührt und behalten uns vor, auf das Buch des Genossen Lukács bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

116

AKTUALITÄT UND UTOPIE ZU LUKÁCS' »GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN« (1923)

Wir regen uns gar viel. Aber alles bleibt auf dem alten Fleck. Was sollen wir dagegen tun, welche stärkeren Kräfte, Zauber müßten hier reizen? Und was ist es schließlich, das auf dem

alten Fleck bleibt oder stehen läßt? Sind es nicht wir selbst, unsere eigenen Beziehungen, Werke, gespenstisch verselbständigt? Weil wir uns selber, den archimedischen Punkt nicht haben, der diese ebenso drückende wie ganz unwirkliche Welt aus den Angeln hebt?

Die Tage freilich scheinen dazu nur schwer imstande. Der Westen stockt, die proletarische Bewegung Deutschlands siecht in dem sumpfigen Zustand dieses Landes mit dahin, das endlose Krisen erträgt ohne Kraft zur Wendung. Jeder Putsch greift in Deutschland unter, jeder Gedanke über die Wirklichkeit, beides gleich einflußlos, fast sinnlos. Dennoch ist die Lage dauernd revolutionär, auch ohne Seitenblick auf Rußland, auf die tolle Ungleichzeitigkeit dieses Landes, und es ist nicht der Kapitalismus mit seinem greisenhaften Johannistrieb, mit seiner explodierenden Leere, auch nicht das schwüle, schiefrevolutionäre Mißverständnis des Faschismus, welches diese scheinbare Ungleichzeitigkeit aufheben werden. So verlangsamt und verdeckt auch der Gang der Revolution erscheint, hier geht nichts mehr zurück, und wenn ihr gekrümmter Verlauf ein Jahrhundert in Anspruch nehmen sollte.

Nicht minder ist der Geist nur scheinbar eingeschlafen. Er sammelt Kraft in diesem schweigenden Versenktsein, nimmt sich Zeit, seine Früchte zu reifen. Wie hell überdies prallte vor kurzem noch das sogenannte expressionistische Feuer auf, wollte eine neue Gestalt des Bewußtseins, seine direkte Urgestalt in Freiheit setzen. Stärker als Sturm und Drang, als Romantik war diese geistige Bewegung dem täuferischen Spiritualismus benachbart, und genauer noch fällig. Mehr Genies, als es Musen gibt, hätten hier Arbeit gefunden: ist die Bewegung also auch in Europa (und wiederum nicht in Rußland) abgeflacht, hat der große Moment hier auch nur ein kleines, rasch ermüdetes, kompromißfähiges Geschlecht gefunden, so ist er doch so wenig wie alles uneingelöst Große vergangen, wartet auf die neue Armee. Hier oder nirgends wollte das unmittelbar brausende, bohrende Jetzt sich zur Anschauung seiner drehen, das alles bewegende, alles verbergende Dunkel des gelebten Augenblicks zum vermittelten, aber unabgelenkten Objekt selber werden. Von allen Seiten der Erlebniswirklichkeit her, sie

auf den transzendentalen Menschen hin deformierend, informierend, galt es und gilt es, die Subjekt-Objekt-Deckung des geheimen Menschengesichts selber zu gewinnen.

Die alte Zeit ist deshalb um, so lähmend ihr Niedergang auch noch in unsere Tage hineinreicht. Die Wachheit, die Maschine, das Abstoßen vom Boden wird uns zwar lange noch bleiben. Ebenso ist der Zustand der Gottferne auch noch unser Teil, aber geladen mit dem Bewußtsein ihrer (das allen schönverdeckenden Kulturen fehlt) und darum mit der ersten Kraft, sie zu wenden. Ebenso leuchtet aus dem Versinkenden lange noch die große Mühe derer nach, die in der bürgerlichen Kultur bereits gegen deren Zerreißungen und Verdinglichungen rebellierten. Marx wirkt dieser Art fast ganz schon auf der anderen Seite, Kant, Schiller, Goethe, Schelling, Hegel stehen mit ihrem gegenmechanischen Blick auf dem Horizont zweier Zeiten. Aber all dies neu zu Lenkende und übergehend Bedeutende ist erst jetzt recht zu erblicken, wo wir im Alten nicht mehr darin stehen, wo eine völlig andere, frische Zeit verwirrt und beginnt. *Der eigentliche Untergang liegt grundsätzlich bereits hinter uns*; die Epigonen, Materialisten, Alexandriner der sechziger, der achtziger Jahre haben ihre Toten begraben. So gewaltig ist der Riß zwischen Leibl und Chagall, Wagner und Schönberg, Keller und Döblin, wie vielleicht noch niemals einer war innerhalb der »Kultur« der Neuzeit, ja innerhalb des kulturellen Gesamtkomplexes von Athen bis zum Klassizismus; das höchst ästhetische Mittelalter nicht ausgenommen. Ganz gleich, wie man dies neu Gekommene bereits einschätzt: Chagall, Schönberg, Döblin und andere sind fühlbar nicht von der Art des Alten, sind nicht Niedergang, Abendrot, Auflösung eines vordem Geformten, enthalten vielmehr noch nie dagewesene Elemente in ihrem Werk. Ein großer Kairos lebte in dieser Zeit neuer Frühe, letzten Beginns, der Primitive auf höchster Stufe näher als den schönen Kompromissen der »Kultur«.

Und von hier aus auch tritt einer unserer wenigen Denker nahe. Georg *Lukács* hat als Einziger fast das Niveau der fälligen, gültigen Sache selbst betreten. Der Augenblick, allen anderen eine begriffliche Verlegenheit, ist hier zum Moment der Entscheidung, des Durchblicks in Totalität erhöht. Lukács' Buch

»Geschichte und Klassenbewußtsein« (Malik-Verlag) führt dergestalt Marx wieder auf Hegel zurück und diesen bedeutsam kräftig über sich hinaus; auch hier zieht eine Metaphysik des sich in Existenz Verstehens, der Herausschlagung unseres Haupts, unserer Wirklichkeit aus dem krummen Prozeß darauf hin, ihre dialektischen Kreise. Zwar wird es das Buch nicht ganz leicht haben, seine guten Leser zu finden. Die Russen etwa, welche philosophisch handeln, aber denken wie die ungebildeten Hunde, werden sogar einen Abfall darin wittern. Von den Revisionisten unendlich verschieden, sind sie doch in fast gleicher Weise vom philosophischen Erbe abgetrieben, und manche ihrer werden sagen, Marx habe nicht Hegel dazu auf die Füße gestellt, damit Lukács Marx wieder auf den Kopf stelle. Die üblichen Philosophiegelehrten andererseits werden aus ihrer zutiefst unbeteiligten, rein betrachtenden Einstellung heraus keinen Zugang zu dieser einzig legitimen Hegel-Renaissance finden können; Lasks tiefsinnige Untersuchungen, mannigfach auf Lukács' Problemstellungen bezüglich, sind bislang ohne Fortführung geblieben. Der andauernde Blick auf die Verfahrungsweisen und Fraktionen der Einzelwissenschaften, der erkenntnistheoretische Formalismus dazu, wie er den Ausdruck einer konkreten Gesamtanschauung teils verhinderte, teils auch ihren Mangel beschönigte – dieser eigentlich tätige Müßiggang gab gerade dem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie, *dem Subjekt-Objekt-Problem*, eine Enge, von der erst das Lukácssche Buch wieder zu erlösen beginnt. Wichtig genug ist also dieses Buch, um sich seine verstreuten, seine epochalen Gedanken auf kleinem Raum nochmals zu erwerben. Um schließlich selbst am Gegensatz noch die tiefliegende Übereinstimmung zu besitzen, in der sich, bedeutsamerweise, die zwei Philosophien dieser Zeit seit alters befinden.

Nur wer handelt, begreift hier. Und genau nur soweit als er handeln will. Das Denken läuft gewiß vorauf, läßt einen möglichen Verlauf abstrakt überschlagen. Aber doch mit einiger Sicherheit nicht über den nächsten, praktisch zu verwirklichenden Schritt hinaus. Das richtige Denken ist immer nur ein solches, das unter dem Gesichtspunkt steht, was hier und jetzt zu tun sei.

Die Krise

Auch der bürgerliche Mensch ist zwar scheinbar tätig. Aber dieses stammt nur daher, weil er andauernd getrieben ist. Der Arbeiter wie der Unternehmer sind gleich verdinglicht, beide nur Werkzeuge eines Betriebs. Am ersteren wie auch am Beamten ist nur der entmenschende Zustand der kapitalistischen Mechanisierung deutlicher sichtbar als am Unternehmer mit seinem subjektiven und äußerlichen Anschein von Macht. Tatsächlich ist auch dieser ein bloßer Nutznießer mehr oder minder überschbarer Chancen, einer von ihm unabhängigen Selbstbewegung von Waren.

Halten sich also diese Menschen für frei, so sind sie doch bloß wie der geworfene Stein, der aus eigenen Stücken zu fliegen glaubte, wenn er plötzlich Bewußtsein bekäme. Die Warenerzeugung und der Warenverkehr ist aber nun nicht nur gänzlich von den Menschen *abgehoben*, sondern auch durch Zerlegung in Teiloperationen zunehmend *detailliert* und künstlich *rationalisiert*. Diese Trennung von den Produktionsmitteln, diese Auflösung und Zersetzung aller organischen Produktionseinheiten brachte zwar ein Zurückweichen von der Naturschranke, setzte aber dafür wiederum die künstliche Gesetzhaftigkeit einer »zweiten Natur«, mit nicht geringerer Knechtschaft als unter den alten Herren oder den natürlichen Irrationalitäten. Künstlich ist diese Gesetzhaftigkeit; schon die Krisen zeigen den letzthin anarchischen Charakter des kapitalistischen Produktions- und Austauschssystems an, entsprechend der zerrissenen Einheit des organischen Lebens- und Arbeitsprozesses. Es entsteht ein Gesetz bloßer Zufälligkeiten, jedes Bild des inhaltlich Ganzen geht durch die Spezialisierung der Leistung verloren, die Mißachtung des Konkreten an der Materie der Gesetze kommt in der Krise als der tatsächlichen Zusammenhanglosigkeit des Gesetzessystems wieder zum Vorschein.

121

Das Ding-an-sich-Problem

Dies Zerteilte und Leere aber kommt nicht nur wirtschaftlich zum Ausdruck. Sondern dasselbe zerstückelte Leben, das sich wirtschaftlich als Krise zeigt und rächt, schickt seinen Atem auch durch die anderen Erscheinungen seiner Zeit in verwandter Weise hindurch. Zwar entspricht es vollkommen dem bürgerlich befangenen Blick, im bloß unmittelbar Wirklichen zu beharren und dadurch ein gegebenenfalls geschwächtes Dasein ganz erstarren zu lassen. Die bürgerliche Ökonomie setzt isolierte Teile als »Tatsachen« und einen bloßen Reflexionszusammenhang dieser Teile als ökonomische »Naturgesetze«, als könnte es gar nicht anders sein, womit sich dann freilich die bürgerliche Gesellschaft selbst verewigt. Es entspricht ferner vollkommen den Klasseninteressen der Bourgeoisie, die einzelnen Sphären des gesellschaftlichen Daseins getrennt nebeneinander stehen zu lassen, um die Subjekte gemäß der arbeitsteiligen Warenform der ganzen Gesellschaft in Wirtschaftssubjekte, Rechtssubjekte, Religionssubjekte zu zerstückeln. Aber der historische Materialismus macht dieser Verewigung der bürgerlichen als der sozialen und geistigen Welt überhaupt ein Ende. Er gibt gerade in seinem eigentlichen Sinn ebensowohl die Einsicht in die Begrenztheit einer Epoche wie die Zurückführung ihrer Modi auf die Totalität ihres gesellschaftlichen Seins, ihrer Wirklichkeitsstufe. Folglich läßt sich von hier aus die Struktur des Warenverhältnisses als das Urbild aller Gegenstandsformen in der bürgerlichen Gesellschaft erweisen und aller ihnen entsprechenden, zugeordneten Formen der Subjektivität. Der rein formale, auf den Kalkül gestellte, spezialisierte und inhaltsfremde Charakter der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise kehrt also völlig entsprechend auch in ihrer obersten Ideologie, im methodischen Charakter der modernen *Wissenschaft* wieder. Wirtschaft und Wissenschaft des kapitalistischen Zeitalters einen sich in der Arbeitsteilung, im anarchischen Spezialistentum, in der Zerreißung der konkreten Totalität; sie sind beide *der organisierte Zufall, die abstrakte Theorie über eine völlig undurchdrungene Materie.* Je entwickelter eine Wissenschaft im bürgerlichen Zeitalter geworden ist, desto

sicherer wird sie zu einem formell abgeschlossenen System von speziellen Teilgesetzen, desto »exakter« wird sie die außerhalb dieses Bereichs liegende Welt, ja sogar das konkrete Wirklichkeitssubstrat ihrer eigenen Sphäre aus der Begreifbarkeit ausschalten. Aus dieser Quelle überhaupt schöpft jede Einzelwissenschaft ihre »Exaktheit«: sie läßt die ihr zugrunde liegende Materie auf sich beruhen, um in der so entstandenen, abgeschlossenen, methodisch rein gemachten Welt ihre Verstandeskategorien auf eine fiktive statt auf eine reale Materie anzuwenden, welch letztere als irrational ausgeschieden bleibt.

So ist hier wirtschaftlich schon der Gebrauchswert als solcher dunkel. Ebenso ist der Rechtsinhalt als solcher formal undurchdringlich, rational unableitbar. Seine Erzeugung wird in die Geschichte oder naturrechtlich ins Gewissen abgeschoben, in welch beiden Fällen jedoch die bloße Gewalt der Setzung gleichfalls als gegeben hingenommen wird. Nicht anders bewegt sich die neuere Philosophie in bloß abstrakten Methoden, findet am Inhalts-, am Ding-an-sich-Problem gleichfalls die Schranke ihres rationalistisch-sphärenhaften Weltbegreifens. Lukács wendet hier die marxistische Betrachtungsweise in einem Durchblick von unerhörter Feinheit und konstitutiver Schärfe auf die Methodenkrise, das Methodenschicksal in der neueren Philosophie an. Von Descartes über Hobbes, Spinoza, Leibniz bis Kant geht ein gerader Entwicklungsweg, dessen entscheidendes, mannigfach variiertes Motiv die Auffassung bleibt, daß der Gegenstand der Erkenntnis deshalb und insofern von uns erkannt werden kann, weil und insofern er von uns erzeugt worden ist. Organe der Philosophie werden dieser Art – der Schätzung des abstrakt quantifizierenden Kalküls entsprechend – die Mathematik und später die theoretische Physik, die Wissenschaft der puren Konstruktion also (selbst das »Naturrecht« nahm ja später noch diese Form an), der Erzeugung des Gegenstandes aus den formalen Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit überhaupt. Die Frage tauchte nicht auf, warum und mit welchem Recht der menschliche Verstand gerade solche Formsysteme als sein eigenes Wesen auffaßt, im Gegensatz zum gegebenen, qualitativen, fremden, unerkennbaren Inhalt dieser Formen. Die Übereinstimmung von *quantitativem* Denken und

Sein war vielmehr die Universalkategorie der modernen Welt, und das *qualitativ Inhaltliche*, das Irrationale, zuerst noch hinter der majestätischen Gedankenarchitektur des spinozistischen Systems versteckt, wurde zunehmend ihr bitterstes Problem. Denn am unbewältigt Inhaltlichen erwachte, formulierte sich zunehmend die Skepsis, die »Krise«, das Bewußtsein der Antinomien des bürgerlichen Denkens. Dieses neu bewußte Hereinragen der anderen, der qualitativen Welt, der unerfaßten Wirklichkeit wird am ausgeprägtesten in der vielfach schillernden Bedeutung des *Dings an sich* erkennbar, wie es einmal den Inhalt der Formen bedeutet, unter denen wir die Welt erkennen, und sodann das Problem der Gesamtwirklichkeit, deren Erfassen erst die Teilsysteme zu einer Totalität rundet. Die Krise als wirtschaftlicher Ausdruck des bloßen organisierten Zufalls kehrt dergestalt als Ding-an-sich-Problem innerhalb des bürgerlichen Denkens wieder.

Kunst und Moral

Zwei Wege aber gab es, das Wirkliche dennoch zu treffen. Der *erste* war die Kunst, oder der Mensch, sagt Schiller, ist nur dort ganz, wo er spielt. Hier schien dem abstandshaften, zerrissenen Bürger endlich wieder ganzes Leben zu scheinen. Hinzutrat ein völlig neuer Naturbegriff; die »Natur« erschien nun nicht mehr, auch die bürgerliche Gesellschaft naturrechtlich verklärend, als Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten, sondern bei Rousseau als das alte Reich der Gewachsenheit diesseits aller Entseelung, Verdinglichung, Mechanisierung, und schließlich, bei Schiller und Kant, als Inbegriff echten Menschseins, naiver Totalität. Der *Künstler* vor allem aber ist Natur, schafft wie die Natur, in der *»Ästhetik«* biegen sich letzthin die beiden Kritiken der Vernunft, die Reiche der Notwendigkeit und der Freiheit zusammen, am *Genie* erwächst für Kant die Aussicht in einen intuitiven Verstand, der mit seinen Formen zugleich den Inhalt erzeugt und in diesem Inhalt seine Lebensordnung endlich real verwirklicht. Von hier aus wiederum gelang zugleich der Durchbruch zu der Goethe-Schellingschen Naturphilosophie mit ihrer Wiederaufnahme qualitativer Betrach-

tungsweise; auch diese konnte freilich, gemäß der ungebrochenen und nur verwandelten Vorherrschaft des kontemplativen Verhaltens, die hier besonders tiefliegende Wirklichkeit nicht konkret antreffen. Erst recht nicht konnte die Überwindung der abstrakten Rationalität in Schellings mittlerem und späterem System gelingen, wo vom immerhin teillebendigen ästhetischen Bewußtsein zur völlig vergangenen Totalität des mythologischen Bewußtseins geschritten wurde und demgemäß die Philosophie schließlich in einer reaktionären Mythologie, in einer Verherrlichung der leeren Irrationalität endete. Wichtiger geriet darum der *zweite* Weg, das Tun, um sich mittelst der *Moral* ins Herz der Dinge zu versetzen. Kant hatte selber die Wendung zur praktischen Vernunft genommen, ohne freilich das formale Wesen auch hierin aufzuheben. Dadurch blieb einmal die Welt der theoretischen Erfahrung unangetastet, sofern die rein formale und unvermittelte Kategorie des Sollens auf diese unanwendbar ist. Gerade dadurch, daß die praktische Intention des Subjekts: sein empirisches Dasein nicht einfach hinzunehmen, die formal-abstrakte Form des Sollens annimmt, erhält ja bei Kant die unmittelbar gegebene Form der Empirie, der Leitfaden des Naturmechanismus, eine philosophische Bestätigung und Weihe. Andererseits kehrt infolge des Formalismus der Erzeugung, wie er auch in der praktischen Vernunft beibehalten wird, das Inhaltsproblem, der Ding-an-sich-Charakter, die theoretische Antinomie zwischen Form und Inhalt praktisch wieder. Selbst bei Fichte noch, der so kräftig die Einheit von Subjekt und Objekt suchte, so bedeutend ihren Einheitspunkt in der Tätigkeit, der überindividuellen Tathandlung begriff, bezieht sich die praktische Norm nur auf die Formen des inneren Handelns überhaupt. Akzentverlegung aufs Praktische macht immerhin den Gegensatz zwischen Form und Inhalt katastrophaler bewußt, als es die Ästhetik vermochte, stellt ihn zugleich aufs dringstende als das zu bewältigende Grundproblem. Es galt nun, eine Form zu finden, die nicht mehr von jeder qualitativ inhaltlichen Bestimmung rein bleibt. Es galt ferner, das Formale auch nach der transzendentalen Logik aufhebend, das Subjekt der Erkenntnis inhaltlich zu sehen, zu einer Konzeption jenes Subjekts vorzudringen, das endlich als Erzeu-

ger der Totalität der Inhalte gedacht werden kann. Es galt weiterhin, in solch energischer Wendung gegen die Erstorbenheit, Verdinglichtheit, Zerrissenheit des Subjekts und der ihm entsprechenden Objekte, die gedankliche Rettung des Menschen mit Ernst zu vollziehen, das Subjekt des Erzeugers selbst zu erzeugen; und zwar auf einem Niveau der Gegenständlichkeit, *wo die Gespaltenheit von Subjekt und Objekt steigend aufgehoben ist*, wo Subjekt und Objekt in einem Erfüllungssystem inhaltlicher Vermittlungen wahrhaft zusammenfallen.

Die Vernunft in der Geschichte

Zum erstenmal wird dieser Boden bei Hegel mit Ernst betreten. Er ist das Reich der Geschichte, diese setzt den Begriff endlich ins Wirkliche zunehmend selber ein. Zunächst als Phänomenologie des Geistes, worin das Subjekt die Substanz geworden ist, und diese, das absolute Wissen, sich in der durch Widersprüche dialektisch vorangetriebenen Bewegung des menschlichen Bewußtseins, als des gleichsam dynamisch relativierten Subjekts, durchsetzt. Damit ist der bloß abstrakte, isolierte Begriff der Reflexionsphilosophie verlassen; in der *dialektischen Methode* erlangt Kants Forderung des intuitiven Verstands ihre klare, objektive und wissenschaftliche Gestalt. Hegels Methode, wie sie wahrhaft eine solche ist, »mit dem Wege« geht, erscheint folglich ebensowohl als Selbstbewegung des konkreten Begriffs wie darin zugleich als Selbstumwälzung der Wirklichkeit, der historischen Wirklichkeit vor allem, als in welcher die Veränderung nicht ein Kreislauf an der Oberfläche ist, wie in der Natur, sondern der Begriff selber wird berichtigt. Auch hier zwar lieferte die Mathematik das Vorbild: das Irrationale des jeweilig vorgefundenen Inhalts erschien bei Leibniz schon als Aufgabe, genauer als ein Anstoß, jenes System der Formen, womit die bisherigen Zusammenhänge erzeugt worden sind, so umzugestalten, so umzudeuten, daß der auf den ersten Anblick als gegeben erscheinende Inhalt nunmehr ebenfalls als erzeugt erscheine, daß die Faktizität sich in Notwendigkeit auflöse. Maimon relativierte gerade das Ding-an-sich-Problem zuerst in dieser außerordentlich fruchtbaren Weise; die auf gänzlich ande-

rem Boden erwachsene »Ironie« der Romantik gab Hegel weitere Hilfsmittel in die Hand, um die antike, rein abstrakte, nicht die Sache betreffende und verwandelnde Dialektik als Logik der sich wandelnden Inhalte selber auszubauen. Nur eben ist nicht mehr das abstrakte Denken, wie in der Mathematik und rationalistischen, auch Transzendental-Philosophie, der Ort der Genesis der Kategorien; sondern in der *Geschichte* eben erzeugt sich das Subjekt der Erzeugung, wirkt der identische Seinsgrund, die Identität von Denken und Sein, Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt, ist das Niveau möglicher »Versöhnung« von Vernunft und Wirklichkeit, möglicher Identifizierung ihrer erreicht. Die Form der historischen Selbstvermittlung ist dialektisch, und das Grundprinzip aller dialektischen Selbsterkenntnis des Wirklichen ist die Betrachtung aller Teilerscheinungen als Momente des Ganzen, ist die festgehaltene Einheit in der Mannigfaltigkeit. Totalität bedeutet hier etwas ganz anderes als eine bloß abstrakte Summe von isolierten Teilen und auch ein anderes als das dürre, scheinbar alles enthaltende Gedankenprinzip des leeren Anfangs, aus welchem bei den abstrakten Dogmatikern das Universum gleichsam überflüssigerweise nochmals emaniert. Diese Grundkategorie aller konkreten Wirklichkeit läßt vielmehr aus jedem einzelnen Moment die inhaltliche Fülle des Ganzen entwickeln im Gegensatz zu allen scheinbar trennenden Sphären, sofern nur dieser Moment wahrhaft dialektisch als Prozeßmoment, das ist, als Durchgangspunkt zur Totalität erfaßt wird.

Freilich bleibt auch Hegel dabei wesentlich noch rein denkerisch betrachtend. Das Subjekt kommt, wie bekannt, hier allerorten zu spät, fügt erst seinen Gedanken ein oder hinzu, wenn eine Gestalt des Lebens bereits grau geworden. Das echte Wir der Geschichte, der Ort des identischen Subjekt-Objekt ist trotz seiner richtigen Projektion in dem historischen Prozeß noch nicht entdeckt. Infolgedessen treibt die dialektische Methode bereits auch in der Natur ihr Wesen, wo doch die Zweiheit von Subjekt und Objekt grundsätzlich unaufhebbar ist, ja ein Subjekt im Sinn der Geschichte überhaupt noch nicht Platz hat. Ferner lassen sich die verschiedenen dialektischen Erscheinungskomplexe, trotz der regierenden Grundkategorie der Totalität,

unmöglich mittels des mechanisch gleichbleibenden Schemas der Hegelschen dialektischen Trias gleichförmig behandeln; nicht nur die »objektive Bewegungsdialektik« der Natur, sondern auch die gesellschaftliche Dialektik als solche fordert je nach der Stufe der geschichtlichen Konkretion, auch je nach den differenzierten Phänomenen des jeweiligen gesellschaftlichen Seins ein System qualitativer Abstufungen im dialektischen Charakter. Schließlich rächte sich die verfehlte Subjekt-Objekt-Beziehung der Geschichte auch darin, daß Hegel am Ende des Systems sogar die Geschichte selbst verläßt, dies eigentlichste Lebenselement der dialektischen Methode, den Ort ihrer konkreten Erfüllung. Schon der gerade gegenwärtige Staat trat aus ihr heraus, die Sphäre des absoluten Geistes aber vollendet diese Inkonsequenz, ob auch andauernd historische Bestimmungen in sie hineinspielen. Vor allem aber mußte Hegel, da er das konkrete Subjekt-Objekt der Geschichte, ihren allzeit menschlichen Produzenten nicht erkannte, diesen ihren unerkannten Antrieb und Gehalt selbst fetischhaft mythologisieren; woraus dann die einzelnen Volksgeister und schließlich die demiurgische Rolle des Weltgeistes, der Idee selber entsprang. Indem derart das Subjekt zur bloßen individuellen Unmittelbarkeit der Betrachtung, zur bloßen unbeteiligt abstrakten Kontemplation wieder herabsank, entstand eine unüberbrückbare Distanz zwischen Beweger und Bewegtem, welche durch die bloße abstrakte Begriffsmythologie in ihrer Unmittelbarkeit, Unvermitteltheit auf höherer Stufe nicht gelöst, sondern im Gegenteil fixiert und verewigt wurde. Das führt zugleich zu der Frage des Sollens und dem Ort, das dieses einnehme. Nach Lukács entstammt auch dieses einem bloß unmittelbaren Verhalten, das die Tatsachen bestehen läßt und lediglich subjektiv-willkürlich darüber hinausgeht oder die Tatsachen auf scheinbar allgemeingültige, lediglich formal geltende, inhaltlich unbekannte Kulturwerte bezieht. Dasselbe ist der Fall bei der religiösen Utopie, und Lukács polemisiert hier zugleich gegen meine Darstellung Münzers als eines *Theologen* der Revolution, sofern dieser die Innerlichkeit des Menschen nur unvermittelt, von seinem konkret geschichtlichen Sein unabhängig, undialektisch an die geschichtliche Wirklichkeit herangebracht hätte. Die

128

wirklichen Handlungen Münzers und erst recht der spätere, ideologisch nicht grundlose Übergang des Täufertums zum Kapitalismus erscheinen dann so gut wie völlig unabhängig von der religiösen Utopie: diese vermag sie weder real zu leiten noch ihnen konkrete Ziele oder konkrete Mittel der Verwirklichung zu bieten. Das intelligible Ich wird schließlich zur transzendenten Idee (gleichviel ob diese als Sollen oder als metaphysisches Sein, Weltgeist, absoluter Geist ausgelegt wird), deren Wesen eine dialektische Wechselwirkung mit den empirischen Bestandteilen des Ichs, mit der Empirie insgesamt, und darum ein Sich-Erkennen des intelligiblen Ichs im empirischen ausschließt. Folglich eben auch muß nach Lukács eine solche Anschauung notwendig in Mystik, in *Begriffsmythologie* münden: die Mythologie nimmt unvermeidlich die Gegenstandsstruktur des Problems an, dessen Unableitbarkeit der Anstoß ihres Entstehens gewesen ist; hier bewährt sich die »anthropologische« Kritik Feuerbachs. Und so entsteht die auf den ersten Anblick paradoxe Lage, daß dem Bewußtsein diese mythologische, diese projizierte Welt näher zu stehen scheint als die unmittelbare Wirklichkeit. Diese Paradoxie löst sich nach Lukács jedoch allsogleich auf, wenn bedacht wird, daß zur wirklichen Bewältigung der unmittelbaren Wirklichkeit die Lösung des Problems: das Verlassen des Standpunkts der Unmittelbarkeit vonnöten ist, während die Mythologie eben nichts weiter vorstellt als die phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst; es wird also auf höherer Stufe die Unmittelbarkeit wieder hergestellt. Dergestalt entsprechen sich alle diese dualistischen Begriffspaare: Tatsache und Sollen – Notwendigkeit und Freiheit – Determinismus und intuitiver Irrationalismus – ökonomisch isolierter Vulgärmarxismus und ethische Ergänzung – Fatalismus und Voluntarismus – Mechanismus und religiöse Utopie; sie entstammen insgesamt einer unmittelbaren, undialektischen Haltung und vor allem einem Verlassen der Totalität, dieser dialektischen Grundkategorie. Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihren ebenso bloß unmittelbaren rationalistischen Spiegelungen darf sich nach Lukács also zu keinem Versuch steigern, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, wenn dieses fal-

129

sche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann hier im Gegenteil nur soviel bedeuten, daß die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, das heißt als *Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft* erfaßt und verstanden werden. Auch Relativismus und Dogmatismus (die Statuierung eines Absoluten) sind vom dialektisch vermittelten Gesichtspunkt aus noch Gegensatzpaare auf dem gleichen undialektischen Boden; denn die Bewegung der Relativisten geschieht in einer letzten Endes stillstehenden Welt, ja ist in sich selber ein lebloser Kreis, so daß hier das Absolute der Dogmatiker nur schlechter und dekadenter mitgedacht ist. Erst die geschichtliche Dialektik schafft auch dem angeblich weltüberlegenen Absoluten der Dogmatiker gegenüber eine radikal neue Situation: der geschichtliche Prozeß selber wird bedeutend, wird in seiner Einmaligkeit, in seinem dialektischen Vorwärtsstreben, in seinen dialektischen Rückschlägen begriffen, in seinem ununterbrochenen Kampfcharakter um einen immer höheren Boden der Wahrheit und Wirklichkeit. Das Absolute wird hier nicht abstrakt geleugnet, auch nicht als ewiger Maßstab an sich selbst festgehalten, sondern der Maßstab wird hier dialektisch fortdauernd auf sich selbst konkret angewendet, dialektisch gemacht; das »Absolute« erscheint in konkreter geschichtlicher Gestalt, *als die sich dauernd berichtigende Grundtendenz des Prozesses überhaupt*. Dieses ist im ganzen die Lukácssche Behandlung der Frage des Sollens, die Ableitung seines Orts aus dem Standpunkt der Unmittelbarkeit; es erhebt sich dagegen gleichsam ein Mittelraum, eine Perspektive steter historischer Konkretheit welche die Tatsachen prozessual erhöht, die Ideen wiederum entelechetisch herabsenkt und begrenzt. Hegel und die Hegelkritik legen für Lukács also in gleicher Weise die Wege frei zu einer Logik des aktuellen Seins, zu einer Dialektik der ebenso präsenten wie darin transitorischen Totalität.

Theorie und Praxis

Wir hörten nun schon, das richtige Denken sei nur ein solches, das wissen lasse, was hier und jetzt zu tun sei. Weder gibt das bloße *Handeln*, das Gewirr von einzelnen Handlungen einzelner Menschen und Gruppen, ein zweckmäßiges Maß für die Richtigkeit der einander bekämpfenden Anschauungen. Noch ist das bloße *Denken*, als abstrakte, wo nicht gar zuschauende Meinung über noch vorwirkliche Möglichkeiten, imstande, diesen Maßstab abzugeben. Die verschiedenen Auffassungen bleiben hier vielmehr friedliche Meinungsverschiedenheiten, ihre Gegensätze nehmen die Form von Diskussionen an, wie immer, wenn der Begriff schon schwimmen lernen will, bevor er ins Wasser geht, bevor er sich in seinem konkreten Amt bewährt.

Aber die *Organisation* ist die erste Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis. Die organisatorische Fragestellung versucht, in der Erwägung der Lage, in der Vorbereitung und Führung der Aktion jene Momente aufzufinden, die von der Theorie *notwendig* zu einem ihr möglichst angemessenen Handeln geführt haben; sie sucht also die wesentlichen Bestimmungen auf, die *Theorie und Praxis verbinden*. Was der revolutionäre Instinkt ungeschieden besitzt, dies hat sich der auf das proletarische Klassenbewußtsein organisierend bezogene Geist zur Schärfe des Begriffs erhoben; er macht das Unbewußte bewußt und wird derart die Führung des Unbewußten, der Ausdruck des um sein Klassenbewußtsein ringenden Proletariats. Man kann sich dieses Zusammenfallen von Denken und Sein, dieses Seinwerden des kommunistischen Denkens, Gedankenwerden des kommunistischen Seins, *diese Einheit von marxistischem Begriff und Klassenbewußtsein des Proletariats* bei Lukács nicht abstandslos genug denken: die wahre Tateinsicht ist hier eine solche, die sich nicht nur konkret auf das Ganze des fälligen Geschehens jeweils bezieht, sondern zugleich das entscheidend bewegende Moment, die Selbstverständigung und damit reale Selbstergreifung seiner Wirklichkeit selbst bedeutet. Freilich aber ist es hier weder mit der raschen Heldentat getan noch mit dem betrachtenden Wesen, das zusieht, wie in der

Welt, unbezogen auf das Subjekt ihrer Entwicklung alles scheinbar von selber reift. Sondern die freie, sprunghafte Bewußtseinstat des Proletariats ist notwendig, um dem Kapital die Auswege zu verlegen, um den bloßen Absturz in die Barbarei zu hindern, vor allem aber um die vorhandenen Tendenzen der Entwicklung auszunutzen, damit statt des bloß mechanischen Absturzes wahrhaft ein dialektischer, subjektbezogener Umschlag zum Sozialismus geschehe. Diese Aktivität des Klassenbewußtseins also ist Gewalt; wie die kapitalistische Gesellschaft selber nicht anders zustande kam, ja wie ihr Recht, vermittels dessen sich die kapitalistische Gesellschaft auch nach ihrem geschehenen »Umschlag« aus dem Feudalismus erhält, selbst nur latente Gewalt ist, so kann auch nur akute Gewalt die neue Gesellschaft aus der alten entbinden. Es geht nicht an, von der kapitalistischen Denkweise die Verdinglichung zu übernehmen und kontemplativ von »ewigen Naturgesetzen der Ökonomie« zu schwärmen, gegen die dann freilich weder Aktivität noch ein inhaltlich Neues anzukommen vermöchte. Sondern sobald eben das Subjekt des Proletariats – heute tatsächlich noch ein bloßes Objekt des Gesellschaftsprozesses und nur potentiell, nur latent auch sein mitbestimmendes Subjekt – in revolutionärer Tat als sein Subjekt hervortritt, ist zugleich die angebliche Naturgesetzlichkeit der Ökonomie aufgehoben. Das Gesetz der Wiederholung hat dann kein Anrecht mehr auf das rein dialektische Prozeßsubstrat der gesellschaftlichen *Wirklichkeit*. Die Theorie der Praxis, wie sie sprunghaft zur Praxis der Theorie übergeht, die Welt umwälzend, ist derart weder voluntaristischer Putsch, noch fatalistisches Sich-treiben-lassen von den »Naturgesetzen«, noch irgend eine ausweichende »Ethisierung über der Ökonomie«, noch eine subjektiv bleibende Utopie. Dies alles greift vielmehr entweder darunter oder darüber, entstammt nach Lukács insgesamt der gleichen abstrakten, unvermittelten, undialektischen Haltung, der gleichen noch kontemplativen Fremdheit von Begriff und Wirklichkeit. Die dialektische Methode allein läßt den archimedischen Punkt, das klassenbewußte Proletariat als Subjekt-Objekt der Geschichte ermitteln, von dem aus diese dann ebensosehr endlich allernächst zu beherrschen ist, wie ihr Inhalt, ihre Materie aus der

Trübe verdinglichter Abstraktionen und schlechter Transzendenzen gerettet werden kann.

Dadurch werden wir auch endlich dazu geschickt, das Jetzt zu erfassen, in dem wir stehen. Die bloß individuelle Meinung, aber auch der bürgerliche Begriff kann nie den Augenblick erreichen, in dem sich schöpferisch Wirkliches und Ganzes zutragen. Sie bleiben befangen in einer bloßen vorüberhuschenden Unmittelbarkeit, sie werden von ihrer »Geschichte«, die keine ist, von dem bürgerlich begrenzten oder aber übergeschichtlich transzendenten Horizont ihrer historischen Zielsetzungen, niemals zu der fließend realen Gegenwart gelangen. Lukács entdeckt derart von dieser Seite her das Problem der Nähe, der vermittelt direkten Selbstbegegnung des sich in Existenz Verstehens, arbeitet meine Lehre vom Dunkel des gelebten Augenblicks ein, konfrontiert sie mit Hegels sinnlicher Gewißheit, mit der Phänomenologie des Hier und Jetzt, wo allerdings das Grundproblem selbst nur als Anfangsschwierigkeit, nicht als Alpha und Omega konkreter Wirerfassung erscheint. Bei Lukács ist das Jetzt wenigstens die Schwierigkeit der Mitte; da aber die dialektische Logik nicht mehr das vom geschehenden Sein abgelöste und in dieser Ablösung erstarrte Denken ist, sondern das Denken hier als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses selbst erscheint, so kann es sich derart auch auf den Moment der Momente, auf *das Jetzt der aktiven Vermittlung* beziehen. Nur solange der Mensch sein Interesse – anschauend kontemplativ – auf Vergangenheit *oder* Zukunft richtet, erstarren beide zu einem fremden Sein, und zwischen Subjekt und Objekt ist der unüberschreitbare »schädliche Raum« der Gegenwart gelagert. Sobald jedoch der selber mitgehende, selber dialektische Begriff die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu *schaffen* fähig ist, wird die Gegenwart zu *seiner* Gegenwart, zum Moment der tiefsten, weitestverzweigten Vermittlung, zum Moment der Entscheidung, der Geburt des Neuen. Nur wer die Zukunft heraufzuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen: die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht mehr zu verhalten als zu einem Frem-

den. Und das Neue in den sich (mit unserer bewußten Hilfe) realisierenden Tendenzen, die in ihnen dialektisch angelegte *Selbstbeziehung des gesellschaftlichen Subjekts*, das Inventar der Aufgaben in diesem Moment ist die Wahrheit dieses Moments. Bei Kant herrschte die Neigung, auch auf der Subjektseite alles Inhaltliche auszuschalten, lediglich Bewußtsein überhaupt und nicht einmal soviel aus lauter formalistischer Reinheit, Beziehungslosigkeit übrig zu lassen. Bei Hegel wurde trotz der starken Tendenz, das Subjekt in Substanz zu verwandeln, beide steigend in Eins zu setzen, das reale Wir der Genesis doch nicht angetroffen, sondern es blieb in den noch abstrakten Begriffsmythologien der Volksgeister oder des Weltgeistes versteckt. Hier jedoch nun geschieht endlich der vermittelte Besitz der Höhe seiner Zeit, die Sprengung von abstraktem Formalismus und anders abstrakter Mythologie, es geschieht die konkret-reale Selbstbeziehung des gesellschaftlichen Subjekts *im Klassenbewußtsein des Proletariats*. Gerade der Arbeiter ist völlig Ware geworden, zunächst völlig Objekt, sein Selbstbewußtsein aber ist damit zugleich das Selbstbewußtsein der Ware und derart die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion fundierten kapitalistischen Gesellschaft mit allen ihren Widersprüchen und dialektischen Umschlagstendenzen. Nur die Arbeiterklasse vermag sich derart auf das Ganze, auf das letzte Wirklichkeitssubstrat der Gesellschaft zu beziehen. Die Aufhebung des Proletariats ist die Verwirklichung der Philosophie, die Aufhebung der Philosophie ist die Verwirklichung des Proletariats; mit anderen Worten: das (aufgehobene) Proletariat ist das wahre Wir der Geschichte, ihre Materie zugleich, *ist das endlich sich antreffende identische Subjekt-Objekt der Geschichte*.

Agnostizismus aus Verantwortung

Nicht also soweit ihn der Gedanke erzeugt hat, ist ein Gegenstand erkennbar, sondern soweit sein Gedachtwerden zugleich die Erkenntnis des Gegenstandes selbst bedeutet. Denken und Sein sind auf dieser Stufe insofern identisch, als das Denken hier endlich nicht mehr die bloßen Tatsachen der Empirie, der

falschen, verdinglichten, untotalen, sondern die höhere Wirklichkeit der Entwicklungstendenzen antrifft und sich als das Bewußtwerden, Aktuellwerden, als wichtigstes konstitutives Element im Prozeß der Offenbarwerdung der Wirklichkeit begreift. Das Auftreffen auf diese Entwicklungstendenz, der führende Eintritt der Theorie mithin in den Umwälzungsprozeß der Wirklichkeit ist das einzige Kriterium ihrer Wahrheit oder Falschheit; alles Formale, alles noch Methodologische, der Rückstand alles subjektiv abstrakten Sollens, aller utopischen Überholung ist nur ein Ausdruck der vorläufigen geschichtsphilosophischen Unmöglichkeit, sämtliche Kategorienprobleme als Probleme der sich umwälzenden Wirklichkeit aufzufassen und darzustellen. Wobei freilich für das Sollen auch die Begriffsmythologie und auch die abstrakte Utopie hinzukommen, daß sie im Standpunkt der Unmittelbarkeit verharren und derart den Dualismus zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit verewigen oder wenigstens bis zu den abstrakt-revolutionären Mythologismen einer Apokalypse hin anhalten. Das Proletariat aber hat keine Ideale zu verwirklichen, sondern lediglich eine neue Gesellschaft in Freiheit zu setzen. Die Erscheinungskomplexe der Kunst und erst recht der völlig dunklen, unidentischen Natur haben gewiß ihre Subjekt-Objekt-Beziehung noch keineswegs gefunden; aber jeder Versuch, hier das Utopische als *seiend* zu gestalten, wirkt nur formzerstörend, nicht wirklichkeitsschaffend. Im Umkreis der materialistischen, materialbezogenen Dialektik erst ist der Boden der Wirklichkeit jeweils zu gewinnen und immer neu zu gewinnen; *gemäß eines eigentümlichen Agnostizismus also*, der sich um Transzendentes nur insoweit kümmert, als die konkret dialektische Vermittlung reif dazu ist, dieses konkret zu manifestieren. Calvin schob die Hinterwelt mittels der Prädestinationslehre aus dem Bewußtsein; Lukács als Theoretiker der Konstitutionspraxis erreicht das Gleiche mittelst einer ganz einzigartigen Verbindung von innerweltlicher Askese und Hegelscher purer Konkretionsdialektik. Der tiefste Sinn dieses heroischen, dieses vorläufigen und dialektischen Agnostizismus aber ist ohne Zweifel Scheu vor dem Verborgenen, verantwortliche Haltung vor dem Geheimnis, strenges Bedürfnis nach seiner Ab-

grenzung, nach seiner unabgelenkten Statuierung gegenüber aller scheinbaren Konkretion oder voreilig abstrakten Konstruktion.

Kritik und Übereinstimmung

Nun ist es an dem, daß wir um uns sehen. Zunächst etwas betroffen, denn der Belehrte erblickt vorerst kein Bild. Nichts kann sicherer sein als diese Handschrift, dieser Strich, nichts schärfer Farbe bekennen und setzen. Aber die so entstehenden Gebilde sind dennoch nicht farbig, der genau hinzielende Gedanke zirkelt oft in sich und seinesgleichen wieder zurück. Manches klingt zuweilen, als ob einer sagte, das Leben eines glücklich Liebenden sei nur mit sich selbst zu vergleichen. Das ist zwar wahr, aber niemand mag behaupten, daß ihm damit etwas so sehr Lebendiges nahe gekommen sei.

Doch freilich hängt dies zum großen Teil damit zusammen, daß die Sache selbst hier noch unausgeführt blieb. Erst angedeutet, oft nur gestreift, oft auch in einer nicht mehr ausreichenden, überlieferten Begriffsbildung dargestellt. Zudem zwischen einer neukantischen und einer Hegelschen Sprache häufig schwankend, der sich selbstverständlich die Marxschen Begriffe reich beimischen. Vereinzelte Teile, auch längere Partien werden dadurch oft unnötig schwer, und man sehnt sich aus dem Schatten der Tore in das blühende Panorama. Ist aber auch das Buch derart nicht fertig, verharrt es auch allzu andauernd in jenem methodologischen Zwischenzustand, den Lukács einmal als das Stigma unsres geschichtsphilosophischen Augenblicks (mit Unrecht) bezeichnet; so könnte Lukács dennoch vielen Einwänden dieser Art mit Marées begegnen: meine Bilder sind zwar nicht fertig, aber die Anderen sind nicht einmal angefangen. Tiefer in den Grund des Fragmentarischen führt freilich eine andere Gesinnung, eine solche, die sich lange und ausschließlich dazu verpflichtet fühlte, ein kommunistischer Führer zu sein, ein Praktiker der Theorie, weniger ein Theoretiker der Praxis oder gar der alten dianoetischen Theoria selber. Dieses geschah im Sturm des unmittelbaren Wesens, als scheinbar einziger Möglichkeit, der Pflicht des Tages, der Höhe der Zeit zu genügen; wobei das neu andringende Bewußtsein der

Totalität hier erst später wieder die verwandte Pflicht: mit seinem Pfund zu wuchern, kurz das Amt des Begriffs zurückbrachte.

Gewaltig viel nun hat dieser Denker aus seiner steten Bezogenheit auf praktisch Mögliches und Wirkliches gelernt. Aber mit der gewissen simplistischen Neigung zur Homogeneisierung, und zwar zu einer fast ausschließlich soziologischen Homogeneisierung des Prozesses dürfte für diese Konkretheit ein zu großer Preis bezahlt worden sein. Die Geschichte ist vielmehr, unerachtet aller Forderungen des omnia ubique, ein polyrhythmisches Gebilde, und nicht nur die soziale Gewinnung des noch verdeckten gesellschaftlichen Menschen, sondern auch die künstlerische, religiöse, metaphysische Gewinnung des geheimen transzendentalen Menschen ist ein Denken des Seins, einer *neuen* Tiefenbeziehung des Seins. Gewiß sind diese verschiedenen Tiefenbeziehungen und ihre Gegenstände nicht scharf voneinander abgetrennt, sondern stehen in stetem dialektischen Verkehr, sich fast ruhelos überschneidend, vermischend, übergehend, in der höheren immer wieder die Genauigkeit der niederen Seinsstufe statuierend. Aber mit der Beschränkung oder Homogeneisierung auf die rein *soziale* Materie hin (die bei Lukács regiert, trotz alles Willens zur Totalität) wird man weder Leben noch Natur noch eben die fast allemal exzentrischen Inhalte des *dianoetisch* bezogenen Verständigungsprozesses adäquat erfassen.

Ja schon das soziale Denken läuft hier in etwas vorauf, sieht das Mögliche früher und voraus. Nicht lange freilich, aber doch wenigstens eine Zeitlang über den nächsten Schritt hinaus, soll dieser überhaupt wahrhaft praktisch getan werden können. Bereits innersozial kann wirtschaftlich eher eine Deckung gelungen sein als rechtlich oder moralisch, und erst recht kann das Geistige einen anderen, einen eingehüllteren Zwang oder auch einen Weg mit längerem Atem nehmen. Lukács selbst bemerkt gegen einen allzu homogen gehandhabten historischen Materialismus, daß die Analysen Mehrings etwa fein und tief seien, sobald sie der Staats- und Militärorganisation Friedrichs des Großen gelten, jedoch halb versagen, sobald sie sich den kulturellen Gebilden derselben Epoche zuwenden. Das soziale

137

Denken wird freilich im gleichen Augenblick erfüllt, wo es in das erreichbare Tendieren seiner Sache bewußtmachend einschlägt. Desto länger und sicherer aber hält ein »Denken« solcher Erscheinungskomplexe an, deren Inhalt, ohne geschichtslos zu sein, sich soziologisch nur sehr ungefähr und geschichtlich konkret noch nicht genügend ausgedrückt hat und darum immer wieder, wie etwa das Naturrecht der Aufklärung oder die griechische Kunst, als Aufgabe, als Problem oder gar als Muster vor den verschiedenen Zeiten steht. Ebenso ist der gesamte Komplex der physischen Natur historisch-prozessual überhaupt noch unbewältigt, ihr Subjekt, das hier die Aufhebung der Natur als ihre Wirklichkeit schaffen könnte, ist noch nicht gekommen, hinter dem konkreszierten Zwielicht oder Irrlicht ihrer noch nicht entdeckt. Ebenso ist die Religion – selbst wenn man sie mit Lukács als noch phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens definiert – doch nicht etwa durch eine soziale Wirklichkeit erfüllbar, sondern alle diese exzentrischen Prozeßgehalte verlangen vorerst noch ihren eigenen Raum, mit anderen Worten, *die Erschwerung der Totalität durch den Begriff der Sphäre*. Denn auch dieser Begriff selbst entstammt nicht nur der kapitalistisch-sozialen Arbeitsteilung und der ihr entsprechenden Zerrissenheit der Objekte (welcher lediglich die hilflosen Fraktionen der »Einzelwissenschaften« entstammen). Vielmehr ist die Sphäre ein im Prozeß selbst gesetzter Ausdruck verschiedener Subjekt-Objekt-Niveaus, eine Folge der Mühseligkeit der Reichsgründung, welche sich im Prozeß zeitlich, in der Sphärensetzung gleichsam räumlich ausdrückt und verteilt. Die Praxis der Lukácsschen Konkreszierung wird also dem empfindlichen, unendlich experimentellen Wesen der Geschichte, den reichverschlungenen Tiefenbeziehungen des Wirklichkeitsprozesses nicht völlig gerecht. Vor allem aber wird diese Praxis der partialen und dennoch konstitutiv antizipierenden Subjekt-Objekt-Beziehung in der dianoetischen Sphäre nicht gerecht, als welche offenbar auch in Zeiten sozialer Abstraktheit in einem einzigen Tiefensubjekt utopisch konkret gelingen kann. Hier gilt nicht eine Vorsicht, welche zwar dem Gedanken das Recht zur Beschleunigung, zur Zündung des Sprungs in der sozialen Sphäre gibt, aber in der dianoetischen Sphäre vor der Erleuch-

tung der ihr innewohnenden Tendenzen zurückschreckt, als ob hier eine Art Naturgesetz, eine Art ehernes Gedankengesetz herrschte und kein Reich des Neuen, Noch-nicht-Bewußten katexochen.

Trotzdem ist klar, vieles steht uns hier ganz außerordentlich nahe. Aus verschiedenem Auge gesendet, sieht sich oft ein fast ununterscheidbar gleicher Blick aus der Tiefe entgegen. Soweit es sich nicht aus der Wegrichtung der Lukácsschen Gedanken selbst schon ergab, kann dies eigentümlich Verbindende hier kaum andeutend gezeigt werden. Es ist großartig, wie sich bei Lukács der Gedanke endlich in das Werden selbst einbringt, nicht mehr betrachtend, sondern als höchster informierender Ausdruck der Sache selbst. Nun ist das Werden kein abstraktes Vorbeirauschen eines allgemeinen Fließens, keine inhaltsleere Durée reelle, auch nicht mehr Hegels an sich selbst geschehender, panlogischer Prozeß ohne beständigen und sich steigernden Rekurs auf das Subjekt. Sondern die innerste Tendenz wird erfaßt als ununterbrochene menschliche Produktion und Reproduktion jener Verhältnisse, die, aus diesem Zusammenhang gerissen, dem bürgerlichen Denken, den isolierenden und quantifizierenden Reflexionsbegriffen, als Dinge, als verdinglichte, gesetzhafte, abgeschlossene Systeme erscheinen. Endlich tritt der Aufbau der menschlichen Welt als der Kontrapunkt von sich dynamisch wandelnden Beziehungsformen nahe, in denen sich der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, die große Selbstbegegnung, mähliche Subjekt-Objekt-Deckung, die Wirklichwerdung des Wir abspielt. *Das metaphysische Gesamtthema der Geschichte* ist derart in Lukács Buch auf anderem Wege, aber inhaltlich völlig konform mit dem »Geist der Utopie« entdeckt. Eine Stufe höher nur im Jetzt: und neben, über dem Proletariat erscheint das Dunkel des gelebten Augenblicks, das darin verborgene Wirklichsein *überhaupt*, gegen alle subjekt-entfernten Abstraktheiten siegend. Eine geringe Verlegung nur im Akzent des unfertigen Jetzt: und statt des Lukácsschen scheinbaren »Agnostizismus«, dieser erzverantwortlichen Erschwerung der Transzendenz, erscheint die Abneigung gegen jede voreilig benennende, sich zurecht konstruierende Metaphysik, erscheint die Ge-

stalt der *unkonstruierbaren Frage*, wirkt ein völlig verwandter Respekt vor dem nicht nur für uns, sondern dadurch auch für sich, real unenthüllten Wirgeheimnis, welches das Weltgeheimnis ist. Aktualität und Utopie sind keine Gegensätze, sondern das Jetzt ist ja schließlich das einzige Thema der Utopie, wann immer man diese als das beständige Verlangen nach Abwerfung der Masken, Ideologien, Mythologien des Unterwegs, als Ahnung der im Jetzt sowohl treibenden Tendenz wie verborgenen Eigentlichkeit, Adäquation des Prozesses begreift. »Es wird sich dann zeigen«, sagt Marx in einem Satz, nach der Art des Malebranche auf das Problem der Erkennbarkeit der Objekte gerichtet, »daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.« Dieser Satz, dem menschlichen Gedanken die höchste konstituierende Kraft, zugleich die höchste Weltverantwortung, das Amt des siebenten Schöpfungstages verleihend, verbindet allerletzthin noch Lukács und die Metaphysik der kosmischen Traumdeutung, Gottbeschwörung. Hier wie dort tritt der gelebte Augenblick, das Wirsubjekt an sich selbst aus dem Flor des falschen Bewußtseins in immer unabgelenkteren Selbstobjektivierungen seiner Nähe als wirklich hervor. In diesem, in keinem anderen Zeichen wird das Proletariat siegen, geht die Vorgeschichte der Menschheit zu Ende und das Dasein wird endlich wirklich.